

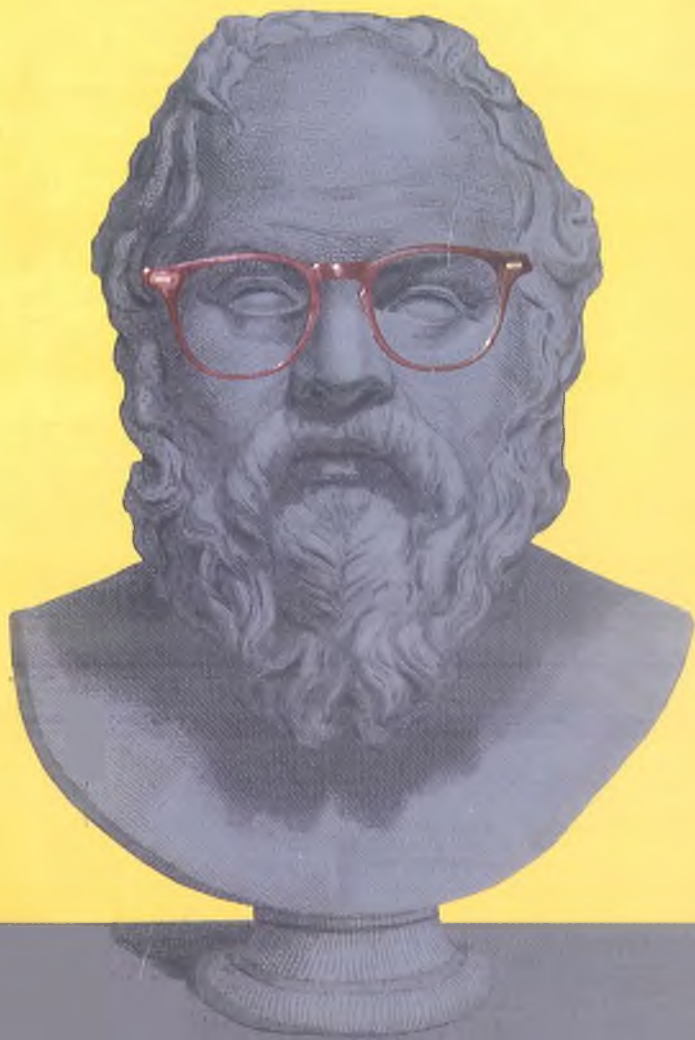
*Historia, Ciencia, Sociedad*

P E N Í N S U L A

Norbert Bilbeny

# Sócrates

El saber como ética



Norbert Bilbeny (Barcelona, 1953) es profesor de Filosofía en la Universidad de Barcelona. Después de dedicarse a la investigación del pensamiento catalán, se ha centrado en la filosofía moral y política; en este terreno, se ocupa del cambio al paradigma pluralista de la acción. En relación con ello ha sido invitado como investigador por las universidades de Harvard y Berkeley y por el CNRS de París. Sus dos últimas obras son *La revolución en la Ética* (1997) y *Política sin Estado* (1998). Ha obtenido los premios Josep Pla y Anagrama de ensayo.

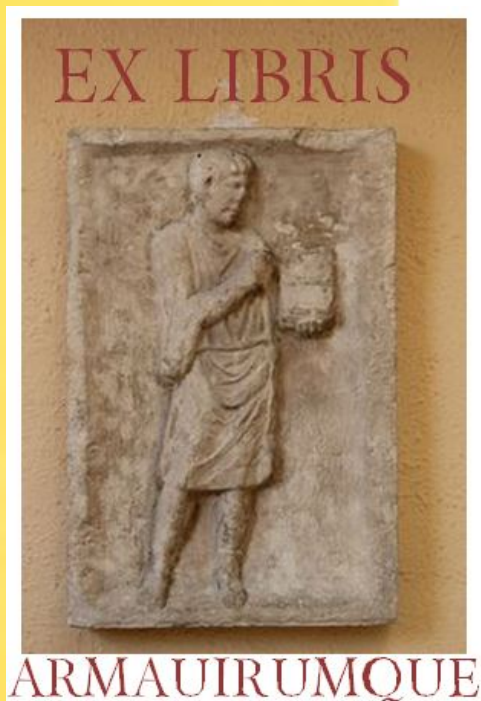


Ilustración de la cubierta: Fotomontaje sobre un busto de Sócrates. INDEX.

A semejanza de nuestras modernas urbes, la Atenas del siglo V a.C. era una ciudad multicultural. Convivían en ella gentes de procedencias diversas, de distintas razas y lenguas, que profesaban cultos dispares. Este es, según lo expone Norbert Bilbeny, un dato fundamental para entender la filosofía de Sócrates, basada en el ejercicio sistemático, en la plaza pública, del diálogo y del disenso. Y es, al mismo tiempo, uno de los factores que explican la vigencia, al cabo de tantos siglos, de un pensamiento que inquiera sobre las prácticas del hombre como ser moral. El presente ensayo dibuja con claridad las líneas maestras de una aventura intelectual que empieza en el autoconocimiento y desemboca en la política: la aventura de Sócrates, cuyas enseñanzas mantienen plena validez en el mundo de hoy.

NORBERT BILBENY

*SÓCRATES*

*EL SABER COMO ÉTICA*

Ediciones Península

Barcelona

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Unión Europea.

Diseño de la cubierta: Llorenç Marquès.

Primera edición: junio de 1998.

© Norbert Bilbeny i Garcia, 1998.

© de esta edición: Ediciones Península sa.,  
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.

E-MAIL: edicions\_62 @ bcn. servicom.es

INTERNET: <http://www.partal.com/Ed62>

Impreso en Romanyà/Valls s.a., Plaça Verdaguer 1, Capellades.

Depósito legal: B. 26.823-1998.

ISBN: 84-8307-132-0

# CONTENIDO

Cronología	11
1. Sócrates en la ciudad multicultural	17
2. Actualidad del diálogo socrático	22
3. La pregunta por el saber	29
4. El método dialéctico del saber	37
5. La virtud como objeto del saber	46
6. Por un saber de la medida	55
7. El cuidado de uno mismo	63
8. El autodomínio	71
9. La constitución del saber práctico	79
10. Discusión de la justicia	87
11. La recuperación de la política	97
12. La desobediencia política	106
EPÍLOGO. Eros e investigación	116
Bibliografía	127
Índice de conceptos	137

*A Xavier Rubert de Ventós*

Eso es pues lo que yo aun todavía hoy ando por ahí buscando y averiguando según la indicación del dios, así de mis conciudadanos como también de los forasteros, con cualquiera que creo que es inteligente y sabio; y cada vez que se muestra que lo es, luego, acudiendo en apoyo del dios, procedo a demostrar que no es sabio ni inteligente. Conque, por culpa de este negocio, resulta que ni me ha quedado vagar para hacer nada digno de mención en los asuntos públicos del Estado ni tampoco en los privados de mi casa, sino que me encuentro en una pobreza millonaria por rendirle culto y servicio al dios.

PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 23 b  
(traducción de A. García Calvo).



## CRONOLOGÍA

Entre los años 471 y 469 antes de la era cristiana nace *Sōkrátēs* en Atenas, hijo de la comadrona Fenarete y del escultor Sofronisco. Es la época que sigue a las victorias de los atenienses sobre los persas en Maratón, Salamina y Platea y al establecimiento de la Confederación de Delos, inicio del imperio de Atenas y del colonialismo ático en la península griega y mares colindantes. Rige en este momento Cimón, al frente del partido militarista, mientras que Sófocles es aclamado en los teatros. Hace poco han muerto los filósofos Heráclito y Parménides. El pensamiento florece todavía en Elea, ahora con Zenón, pero Anaxágoras pronto llegará a Atenas.

Sócrates aprende a leer y escribir, como era costumbre, en su propio hogar. Al igual que otros jóvenes atenienses asiste al gimnasio y toma lecciones de música en la palestra. Se prepara en el oficio de su padre y parece interesado por la geometría y la astronomía. Son los años del avance de Pericles y el partido democrático, que conlleva el traslado del tesoro común desde Delos hasta Atenas. El nuevo gobierno fija en el año 451 una ley de ciudadanía que restringe ésta a los nacidos de atenienses. Cuando Sócrates tiene veinte años, Eurípides ha estrenado sus primeras tragedias, se inician las obras del Partenón y Fidias trabaja en el Zeus de Olimpia. En lo político, se afianza la paz de Atenas con persas y espartanos. Pericles alcanza su máximo poder en Gre-

cia, al precio, también, de la sublevación interna, como la sofocada duramente en Samos (440), en cuyo asalto se dice haber visto al joven Sócrates. Sin embargo, éste prefiere frecuentar a los sabios. Se interesa al principio por Arquelaos, discípulo del cosmólogo Anaxágoras y que ostenta el título de ser el primer filósofo ateniense. Entra en contacto después con la corte intelectual de Pericles dominada por los sofistas, los enseñantes de sabiduría que propagan la ilustración mundana—Política, Retórica, Filosofía—y cobran fuertes sumas por ello. Así conoce, entre otros, a Hipias y Protágoras, Trasímaco y Calicles, mención añadida de la aventajada Aspasia, segunda mujer de Pericles. Esta formación parece no ser incompatible con el interés, al mismo tiempo, por las doctrinas misticistas fijadas en el siglo anterior por Orfeo, al servicio del culto dionisiaco, y Pitágoras, influido por la religión egipcia. Sócrates se moverá toda su vida bajo la sugestión religiosa y el reclamo de la razón clarificadora, que sin duda se ha de ver consternada por hechos como el exilio de Anaxágoras, acusado de corruptor de la juventud, o la intolerancia popular contra la citada Aspasia, tenida por impía.

Cuando fue llamado a filas para participar como simple soldado de infantería en la reducción de los sublevados de Potidea (432), nuestro personaje era ya conocido entre los círculos intelectuales de Atenas, y hasta en el frente de combate se distinguirá tanto por su coraje como por sus hábitos personales de continencia. A nadie escapa tampoco el contraste entre su fealdad y su inteligencia, quién sabe si aguzada para ocultar aquélla. En el retrato más antiguo que de él se conserva—un bronce romano sobre un original de hacia 370 a.C.—, aparece, en efecto, un hombre de nariz chata, ojos bovinos, toscas facciones y una espesa barba que destaca sobre unos hombros estrechos y caídos, rasgos que coinciden con el resto de no pocos retratos del filósofo ateniense en vasos, monedas, frescos y esculturas. Pero ninguno de estos de-

fectos es perceptible por el público que le escucha y se deja atrapar por su conversación entre campechana y deseosa de precisión. Ese es su modo de enseñar, que adopta un sello definitivo al cruzar la raya de los cuarenta años de edad y en especial tras el incidente del oráculo de Delfos (431), en que la divinidad apolínea responde a Querefonte, amigo de Sócrates, que no hay otro hombre más sabio que éste. El filósofo interpreta esta señal divina como la llamada a un servicio absoluto y permanente por la causa de la sabiduría, entendida, sin embargo, como el reconocimiento de la propia ignorancia. Y así, urdido por un genio religioso, su *daímōn* o demonio personal, decide discutir con todos el alcance de la verdadera sabiduría. Se acerca por igual a legos y expertos, ciudadanos y extranjeros, jóvenes y viejos, ricos o casi necesitados, como él mismo. Durante esos años de primera madurez conoce a Gorgias, el más reputado sofista, recién arribado a Atenas (427), y traba amistad con Cebes y Critón, que le acompañarán hasta sus últimos días y le distraerán, de paso, de la mala avenencia con su esposa, Xantipa. Parece también haber tomado contacto con Eurípides y el historiador Tucídides, que correrá la suerte del destierro, pues la democracia recibe los primeros golpes con el comienzo de la guerra del Peloponeso (431), la larga epidemia que acaba con la muerte del propio Pericles (429) y la revuelta, ahora, de Mitilene (428). La crisis afecta a Sócrates, que deberá entrar en combate en Delion (424) y Anfípolis (422).

El incansable servicio a la nueva y provocativa sabiduría no va a ser un riesgo menor para su vida. Puede decirse que éste empieza a tomar cuerpo con las risas del público en el estreno de *Las nubes* (423), del joven Aristófanes, que le ridiculiza como impostor sofista. No obstante, acrecienta el número y variedad de sus discípulos, o, mejor, concurrentes, entre los que se cuentan jóvenes que tendrán un futuro insospechado: el académico Fedón y el iconoclasta Antístenes; el poeta Agatón y el militar Alcibíades; el tirano Critias y una

víctima de éste, Polemarco. A Platón y Jenofonte, quienes dejarán el mejor testimonio de su enseñanza, no los conocerá Sócrates hasta algo más tarde. Probablemente ha cumplido ya sesenta años de edad y, por lo demás, la suerte de Atenas está echada. Primero, con la ocupación espartana de sus proximidades; después, con el asalto al poder del bando oligárquico (411), que se hace acompañar de un nuevo proceso de impiedad, esta vez contra Protágoras. Pronto es restaurada la democracia (410), que incluye un momento de ira colectiva contra Sócrates cuando éste, encargado de la asamblea, renuncia a tomar represalias fuera de la ley contra los generales que han abandonado a sus soldados en la batalla naval de las Arginusas (406). Atenas está también de duelo en este año por la muerte de Sófocles y Eurípides. Finalmente, tras perder frente a Esparta en la batalla de Aigospótamos (405), firma su rendición y accede a ser gobernada por los llamados Treinta Tiranos (404). Sócrates recibe de éstos, bajo la amenaza de muerte, la orden de ir a la busca y captura del ciudadano León de Salamina, a lo que se niega en redondo: sólo el pronto cambio de gobierno (403) le salvará la vida.

La democracia restaurada en Atenas es precaria y se ha lanzado a una búsqueda desesperada de responsables en quienes descargar la culpa de las desgracias sufridas. No es fácil conseguirlo, pues como habrán denunciado Sócrates y después Platón, es todo un régimen de vida moral el que está implicado en la suerte de una política. La acusación, pues, contra el propio Sócrates, el irónico y fastidioso maestro preguntador, anda en la boca de una minoría de temerosos de ver fracasada la democracia por enésima vez. Meleto, un joven e insignificante poeta, se encarga de hacerla pública. Apoyado por el político Anito, acusa a Sócrates ante un jurado de 501 ciudadanos por el hecho de «no creer en los dioses en los que cree la ciudad» y de «corromper a la juventud». El filósofo niega los cargos y se reafirma en su ac-

tuación, que presenta como una misión de mejora humana, atenta siempre a la señal del dios de la ciudad. Al principio los que le hallan culpable no superan en mucho a los que le declaran inocente, pero al oír de labios del acusado que la «pena» que él cree merecer es recibir los máximos honores de Atenas y un salario público, la petición final de pena de muerte para el insolente acusado obtiene el apoyo de 361 ciudadanos. Era el año 399.

Un mes después de su condena, Sócrates bebe la cicuta en la prisión de Atenas, tras haber rehusado escapar de ella con el auxilio de Critón y otros amigos. Cerca de él se encontraban sus hijos Lamprocles, Sofronisco y Menexeno. Las ruinas de esta prisión pueden ser visitadas, más de dos milenios después, frente a la puerta que conduce al Pireo, al sudoeste del ágora ateniense, y a medio kilómetro escaso del pórtico de Zeus. Es decir, muy cerca de los lugares en que Sócrates desplegó su obra, unos diálogos por el acuerdo y desacuerdo ciudadanos que resuenan con voz fresca todavía.

## SÓCRATES EN LA CIUDAD MULTICULTURAL

El ágora donde dialogaba Sócrates era también escenario del comercio de esclavos. El número de ellos superaba en Atenas al de ciudadanos y extranjeros juntos. Muchos esclavos, en aquel siglo v, eran cautivos de guerra, y en cualquier caso, dados sus múltiples orígenes geográficos, componían en la metrópolis griega un mosaico cultural que desmiente la imagen uniformista que aún pudiéramos tener de la antigua Atenas. Esta diversidad estaba alimentada asimismo por el importante flujo de campesinos procedentes de las zonas ocupadas por el enemigo durante la guerra del Peloponeso. La Atenas sociológica distaba mucho de ser una ciudad monocultural.

Ante todo no hay que olvidar que era capital de un imperio, núcleo cultural de una civilización y epicentro de una vasta colonización comercial, todo ello surgido gracias a un mar, el Mediterráneo, que actúa como puente entre una excepcional variedad de costas y gentes dispuestas a su alrededor. Por lo que hay que añadir, junto a los esclavos y al campesinado inmigrante, la importancia de los metecos o extranjeros (*metoíkoí*: «los que viven al lado») en la configuración de Atenas como una metrópolis multicultural comparable a los grandes centros urbanos de la actualidad. Los «extranjeros», tenidos siempre como tales, contribuyeron, no obstante, a la grandeza de Atenas, en su afán de abrirse paso en los oficios y el comercio, y constituyen incluso un

acicate para Sócrates, que halla en ellos, como filósofo pragmático, no dogmático, la mejor fuente de donde sacar ejemplos y contraejemplos de su enseñanza. En aquel tiempo había unos veinte mil metecos en la ciudad, cifra equivalente a la mitad de sus ciudadanos libres. Aunque no tenían derecho a votar, podían colaborar en la defensa de Atenas y contribuir o asistir a muchas de sus actividades y celebraciones; no así en Esparta, que era una sociedad cerrada. «Nuestra ciudad—escribe Tucídides—es accesible a todos los hombres; ninguna ley aparta a los extranjeros, ni les priva de la enseñanza o los espectáculos que se dan entre nosotros».<sup>1</sup> Cosa muy de destacar es que tenían, asimismo, plena libertad para celebrar los cultos de sus países de origen, como los que se rendían a la Madre frigia, la Bendis tracia o la asiática Cibele, con adeptos entre los propios atenienses. En correspondencia, los extranjeros más notables quisieron dar a sus hijos una educación ateniense, si bien la ley de la ciudadanía promovida por Pericles privaba a éstos de la participación política. La lista de metecos notables es copiosa. Lo fueron, por ejemplo, el científico Hipócrates y el historiador Herodoto; el pintor Zeuxis y el arquitecto Hipódamo, reformador del Pireo; el filósofo Anaxágoras, de quien aprendió Sócrates, y el fabricante de armas Céfalos de Siracusa, el personaje clave con el que Platón abrirá poco después *La república*. Meteco será el propio Aristóteles, filósofo, por demás, de la integración ciudadana, aunque al final apoyó el imperialismo macedonio y abandonó Atenas. Los extranjeros, pues, no eran sólo productores y negociantes. Los había también en la clase artística e intelectual: sin ir más lejos, los sofistas entre los que se formó Sócrates fueron en gran parte metecos.

La Atenas de la segunda mitad del siglo v posee un régimen poliárquico, es decir, basado en otros poderes—militar, económico, religioso, intelectual—además del poder demo-

1. *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 39.

crático, y en la base está constituida por una sociedad multicultural, de la que el entorno, la biografía y el mismo pensamiento de Sócrates, como hay que reconocer ya, son un fidelísimo reflejo. ¿Qué desautoriza seguir viendo en la Atenas clásica una ciudad monocultural? Desde el punto de vista social, se trata de una ciudad marcada por el antagonismo entre ciudadanos y esclavos, y aun entre hombres y mujeres, recluidas en el hogar. Es también una ciudad multiétnica. La cultura ática dominante convive con la de lacedemonios, aqueos, arcadios, etolios, fócidos, macedonios, tracios, jonios, eolios, cretenses, lidios, tesalios y de otros pueblos pertenecientes o cercanos a la Hélade. Con ellos se mezclan individuos de culturas más lejanas: egipcios, fenicios, frigios, persas, medos, asirios, etruscos, árabes y otros. De manera que estamos ante una metrópolis a su vez multilingüe y multirracial. Y, por descontado, multiconfesional, un hecho añadido al carácter de por sí politeísta de la religión griega oficial, esparcida entre mitos y ritos, en lugar de asentarse en dogmas e instituciones.

En la Atenas multicultural existen, en fin, diferentes concepciones de lo que deben ser la ciudad y los ciudadanos en particular. Sócrates tiene que desenvolverse en este doble plano cívico del pluralismo político y la «poliantropía» moral—las diferentes concepciones del hombre—, que trasladarán la diversidad hasta el ámbito filosófico. El mismo filósofo nos ofrece un testimonio esencial de ello al declararse un crítico insatisfecho de la *relatividad de los ideales de vida y conocimiento*, una idea sostenida por los sofistas, cuya opinión era la más escuchada del momento. Es decir, presupone un pluralismo amplio y asentado a su alrededor. Este testimonio continúa al proponerse Sócrates una respuesta que no hace más que reflejar en cada una de sus etapas la ubicación del filósofo en una verdadera encrucijada de sabidurías. En él conviven los retazos más vivos del, por así decir, saber patrio, repartidos en dos líneas esenciales. De una parte, el *saber antiguo* o de la tra-



dición oral, esto es, el agregado del «saber homérico» y el «saber gnómico», el de los Siete Sabios. De otra parte, el *saber clásico* o de la cultura urbana y literaria posterior, compuesta por el «saber político» de la generación de Pericles y el «saber trágico» renovado por Eurípides. Pero Sócrates se debe al mismo tiempo al saber cosmopolita en sus diferentes manifestaciones. Así, de un lado recoge elementos del *saber moderno*, suma de un «saber tecnológico» que deja muy atrás a la ciencia especulativa y de un «saber ilustrado» que aparece con la primera generación de sofistas. Y, de otro lado, rectifica y prolonga esta ilustración con un *saber transmoderno*, que es el derivado de su propio y original modo de entender la idea y el uso de la filosofía.

Una cosa es filosofar en la ciudad multicultural y otra conducir esta filosofía en un sentido intercultural. Es lo que hace Sócrates, no satisfecho con la constatación de la diversidad y la fijación del principio relativista como supuesta expresión lógica del pluralismo cultural. No viene a acabar con éste, pero tampoco a dejarlo como está. Ya para su tiempo Sócrates era un tradicional y un moderno, un patriota y un cosmopolita, un intelectual religioso y un profeta laico. La acusación de ser un «racionalista» que destruye el esplendor del mito y la tragedia, como le reprocha Nietzsche<sup>2</sup> y renueva el academicismo actual, fiel al mito del Sócrates antimito,<sup>3</sup> es fruto de la ignorancia o la ingenuidad a la hora de afrontar un personaje que no se deja fácilmente encasillar, y menos describir como alguien dispuesto a terminar con el sistema del pluralismo o con alguno de sus signos. Criticar el relativismo no es rechazar el pluralismo. En el caso de Sócrates es aún más claro: la filosofía intercultural que acompaña a esta crítica muestra el esfuerzo por salvarlo.

2. *El origen de la tragedia*, II, 39.

3. Cf. A. W. Saxonhouse, *Fear of diversity: The birth of political science in ancient Greek thought* (Chicago: U. Chicago Press, 1992), pp. 157 ss.

Pueden destacarse muchos factores que atestiguan, a su vez, esa intención intercultural de la enseñanza socrática, sobre su trasfondo multicultural antes señalado. Sócrates, en primer lugar, ha elegido la filosofía, que es la disciplina más dispuesta a conectar con el resto de disciplinas. En segundo lugar, la filosofía socrática se pregunta, tras el «qué» de nuestros actos, por el «para qué» de éstos en general: «¿Cómo hay que vivir?», le hace decir Platón en el *Gorgias*. No se pregunta explícitamente por el fin de la vida ni el porqué de sus actos, cuestiones substantivas, muy ligadas al parecer de cada cual, que hubieran subrayado las diferencias culturales, más que ayudar a articularlas. Por lo demás, el lugar elegido para desplegar su enseñanza no es la asamblea, la academia o el templo, sino el ágora, la plaza pública, el único lugar de encuentro multicultural en la Atenas de este tiempo.

## ACTUALIDAD DEL DIÁLOGO SOCRÁTICO

Sócrates es un intelectual, y un intelectual no se distingue por tener siempre a mano una respuesta. No es un hombre de respuestas ni tampoco a la caza de preguntas. Su lema no podría ser como el de otros sabios: «Dadme una buena pregunta y os daré una buena respuesta». Lo suyo es el preguntar mismo. Es un maestro preguntador. Quien no pregunta desconoce la conversación e ignora la conciencia, que es la conversación con uno mismo. Por eso preguntar puede conducirnos a esos dos extremos paradójicos: el acuerdo externo unido a la inquietud interior; la oposición exterior unida a la liberación interna. El intelectual conoce bien ambas experiencias y nadie conoce al intelectual si no ha pasado también por ellas.

Sócrates es ante todo y por todos conocido por su disposición al diálogo. Es célebre por ser el hombre de los *lógoi*,<sup>1</sup> un término que en griego significa «palabras» y a la vez «explicaciones» y que, en relación con Sócrates, juntando ambas cosas y poniéndolas en tensión, como el arco y su cuerda, querrá decir siempre «conversaciones», que no excluyen, por lo general, el aspecto de una discusión. ¿Por qué, sin embargo, no escribió nada y limitó su enseñanza al intercambio de *lógoi* o argumentos? ¿Qué hace arrancar la filosofía prác-

1. Platón, *Cármides*, 153a-154e; *Eutidemo*, 295e; *Apología de Sócrates*, 37c; Aristóteles, *Poética*, 1447b.

tica con un habla dialogal antes que con un género, escrito o no, más acreditado de exposición? En el caso de Sócrates no lo sabemos muy bien, pero se puede adivinar en los propios términos de su obra y las circunstancias que le rodean. Frente al saber de los sofistas, el diálogo socrático representa, ni más ni menos, la vuelta a la filosofía y al saber a tono con ella. El discurso dialógico usado por Sócrates es un *légein*, un decir, que recupera la palabra como *lógos* o razón y se adapta a sus estrictas reglas. En cambio, el discurso oratorio y monológico de los sofistas, que tratan ante todo de persuadir a sus oyentes, es un decir cuyas palabras parecen haberse ido independizando de sus estrictas reglas. Es un decir casi sin *lógos* y falto, a la par, de *noeín*, ese «ver» del que acostumbra a pensar y que constituye la condición intelectual de la filosofía y de todo otro conocimiento. La oratoria del sofista quiere hablar como si pensara. El diálogo del filósofo quiere pensar como si hablara. De hecho aquél no deja de pensar y éste de hablar, pero sólo del filósofo se puede esperar, al hablar ateniéndose a sus reglas, que piense de verdad. El diálogo socrático permite así mejor una reaparición del «es» en el conocimiento, frente a la colonización en éste del «parece», asociado a la elocuencia de los sofistas. Con lo cual se está más cerca también del nuevo saber que la filosofía pide y que Sócrates identificará, como veremos, con la ética.

La respuesta al «para qué» de sus diálogos tenemos igualmente que adivinarla. ¿Qué se pretende obtener con esta forma tan asequible y a la vez austera de volver a la filosofía? Tratándose de filosofía práctica es imposible pasar por alto para qué sirve. La primera finalidad del diálogo socrático es la de *protrépein*, estimular o despertar, no a los tontos ni a los necios, sino al ciudadano corriente o muy destacado que tiene, sin embargo, la consciencia dormida. Sócrates siempre da por supuesto que se dirige a personas inteligentes, a las que el diálogo «protréptico» sólo quiere abrir o desatascar un espacio más de lucidez en su mente.

En este espacio abierto por la excitación intelectual se espera ver algunos haces de luz refulgente que acompañen y acaso transformen nuestra vida: que la filosofía es una posibilidad que nace con la mente misma; que con ella puede renovarse a su vez la vida humana; que ésta, mejor que otra cosa, es promoción de la vida como filosofía, es decir, la que pregunta y se pregunta por sí misma. Pero una vez admitido este servicio del diálogo al pensar, su siguiente finalidad debe ser el enseñar a pensar. El diálogo es útil por su *máthēsis* o enseñanza, que Sócrates aplica en particular a la filosofía, y así los diálogos son matéticos—en cierto modo «matemáticos»—sólo con que se conceda que insiruyen en algo y es nada menos en el pensar. Queda claro que el diálogo no pretende agradar. En una conversación no puede haber un bello discurso, porque está hecha a partes y en frases que no alcanzarán a seducir, porque tienen un tiempo limitado. Dialogar es un discurso humillado por las interrupciones y las réplicas de nuestro interlocutor, que no osará discutir un poema, una disertación o una hermosa historia. Por eso, a la dictadura del tiempo entrecortado el diálogo tiene que añadir, siquiera para poder continuar, el reglamento de un tiempo marcado, el turno de palabras, para no acabar tampoco siendo un monólogo. Así, a fuerza de brevedad y modestia, pero también de lances y contralances, el diálogo se va haciendo para ambos interlocutores escuela de pensamiento. Es casi seguro que después de una buena polémica se sabe definir mejor las cosas y por lo menos hemos comprobado si nuestra expresión es o no efectiva y veraz.<sup>2</sup>

Por otra parte, el diálogo socrático refleja la importancia de la relación entre aquello de que se habla y aquellos con quienes se habla. En marcha hacia la casa de Agatón, que les ha invitado a cenar, Sócrates dice a Aristodemo: «Yendo los dos juntos, en el camino, ya pensaremos lo que haya que de-

2. Platón, *El sofista*, 217d; *Protágoras*, 334c.

cir». <sup>3</sup> Los *lógoi* son *bíoi*; las conversaciones son argumentos de vida entre vivos, que no sólo se hablan y piensan, sino que se perciben y sienten. El diálogo se realiza sobre la *haphḗ*, el contacto personal, y una más de sus funciones es favorecerlo. Con ello reafirma la *philia*, la amistad, o trata idealmente de suscitarla, pues sólo asociamos la enemistad a la falta de espíritu de diálogo. Y aún cuando el fin de la amistad no esté tan claro, es evidente que la presencia del otro, el tenerlo bajo la atención de nuestros sentidos, en especial del tacto y la mirada, es condición básica para que exista y continúe el diálogo mismo. Las palabras de los que dialogan pertenecen a un espacio y un tiempo compartidos: se dan en una relación presencial y constituyen argumentos que «se tienen presentes» durante todo el diálogo. <sup>4</sup> Lo dice la misma palabra original: *diálogos* es romper el monólogo, es un *lógos* entre dos.

La comunicación genuina es pues, para Sócrates, un hombre teórico y pragmático, ético y pasional, la amalgama de lenguaje verbal y extraverbal, mensaje literal y metafórico, palabras que representan y habla que muestra. Cuanta más experiencia común entre dos comunicantes mejor, y el simple contacto personal con que el diálogo empieza y se mantiene ya es parte de esta experiencia. Más aún: las funciones de estimulación e instrucción que se esperan del diálogo filosófico necesitan estar asistidas, para cumplir con su propósito, por esta última función contactiva o «hafética», desplegada con la proximidad física de los disputantes. Esto atañe en particular al diálogo entre maestro y discípulo. Enseñar, por lo pronto, es como escribir en la mente del alumno, se dice ya en tiempos de Sócrates. Dejar escrito en el papel no tiene mucho sentido para el maestro, del mismo modo que dejar sentencias imborrables en cualquier mente tampoco tiene sentido para un maestro como Sócrates. En cualquier caso, si enseñar a pensar es algo semejante a este dejar

3. Platón, *El banquete*, 174d.      4. Platón, *Critón*, 46c-d.

trazos directamente en quien quiere aprender a ello, entonces qué duda cabe que enseñar a través de la palabra viva y compartida del diálogo, como Sócrates propone, es una de las maneras más sensitivas y eficaces de hacer germinar el pensamiento.<sup>5</sup> Para aprender a pensar con el filósofo lo ideal es escucharlo de viva voz, al igual que para gozar de un cuadro esperamos ver el original o que para entender bien una novela deberíamos leer su manuscrito. El hecho es que una vez ha fijado la voz, la escritura ha cambiado la voz y ya no dice lo que ésta se proponía. En el caso del filósofo su voz corre el riesgo de ser confundida con la de los escritores. Es lo que Sócrates quiso evitar; probablemente hubiera hecho una mueca escéptica al leerse en los *Diálogos* de Platón.

El diálogo socrático ha introducido un protocolo nuevo en el pensamiento filosófico.<sup>6</sup> Nadie hubiera dicho antes que éste tuviera su propia formalidad, y aún más tratándose de la filosofía práctica. Sin embargo, Sócrates ha sido venerado por su virtud o por su genio demoníaco. Sus más acérrimos defensores, ya desde el siglo iv a.C., distribuidos en las «escuelas socráticas», exponen las imágenes más contradictorias y a veces inesperadas del maestro. En adelante continuará siendo así. Sócrates es el «Jesucristo de Grecia» para el poeta Shelley y un «maestro de todos» para el obispo Agustín de Hipona; es el serio intelectual para los modernos y el agudo ironista para los críticos de la modernidad, de Kierkegaard a Derrida. Todos verán algo en él y siempre se verá algo diferente, hasta el personaje de cuya existencia histórica habría que dudar. No obstante, sólo después de conocer todo el Sócrates posible e imposible puede la filosofía preguntarse: ¿De qué me sirve este conocimiento? Por lo visto hasta aho-

5. Platón, *Fedro*, 275c; *Carta VII*, 342a.

6. Vid. S. Schwarze, H. Lape, *Thinking Socratically* (Upple Saddle River: Prentice Hall, 1997); D. N. Walton, E. C. W. Krabbe, *Commitment in dialogue: Basic concepts of interpersonal reasoning* (Nueva York: State University of N. Y. Press, 1995).

ra, puede responderse que lo más actual del socratismo es que nos descubre con el diálogo de la filosofía el protocolo imprescindible para la filosofía del diálogo. Después de Sócrates la filosofía práctica se resuelve en la experiencia común, se abre a los hechos evidentes y, sobre todo, puede utilizar razones formales—o, si se quiere, transindividuales y transculturales, sin anular lo uno y lo otro—, a fin de sobrepasar el muro de las exigencias particulares, que impedirían por sí mismas, sin que mediara la discusión racional, el desarrollo o el inicio mismo del diálogo.

Ha sido Kant uno de los primeros en anticiparse a esta comprensión no ideológica de Sócrates, que hoy, en la ciudad multicultural, prima sobre cualquier otra. Lo ha hecho al detectar en sus diálogos el primer uso polémico, y por tanto público y crítico, de la racionalidad.<sup>7</sup> Para ambos filósofos la razón es un resorte clave en vistas al acuerdo o desacuerdo, si cabe, intercultural. Siguiendo, en parte, a Kant, pero también a John Stuart Mill—en especial su *Autobiografía*—, el pensamiento liberal moderno quiere ver en Sócrates, por su peculiar empeño en la educación del individuo sin olvidar la ironía y la tolerancia, nada menos que el fundador del modelo liberal de educación política y el primer filósofo de la democracia como régimen construido sobre el discurso y el respeto a las reglas.<sup>8</sup> John Rawls sostiene en último término: «La filosofía moral es socrática».<sup>9</sup> Pero esta imagen liberal vuelve a ser una visión muy particular de Sócrates y poco aplicable a una educación pluralista, que no presupone una ideología específica.

7. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B-xxxi, B-804-806; *Crítica del juicio*, § 40; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección I; ¿Qué es ilustración?; *Sueños de un visionario*. Asimismo: H. Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy* (Chicago: University of Chicago Press), sección VI.

8. Vid. S. L. Esquith, *Intimacy and spectacle: Liberal theory as political education* (Ithaca: Cornell U. P., 1994); G. M. Mara, *Socrates discursive democracy* (Nueva York: State of New York U. P., 1997), pp. 240 ss.

9. Cf. J. Rawls, *Theory of justice* (Cambridge: Harvard U. P., 1971), p. 49.



En todo caso no es una imagen muy acorde con el sesgo intercultural del propio discurso socrático.

Sócrates interesa más a una democracia pluralista que a una democracia liberal. La sociedad multicultural entiende mejor que la búsqueda del acuerdo moral consiste en una empresa humana común y abierta a todos, sin necesidad de basarse en un conocimiento especializado ni de adherirse a ninguna creencia en particular. Aunque ello no está exento de extrañeza e incomodidad, pues en la medida en que es una búsqueda abierta a todos se hace también una empresa difícil para todos: exige antes que nada pensar, es decir, estar dispuesto al diálogo. No obstante, este no es el precio que hay que pagar para ser socrático, sino para hacerse persona.

## LA PREGUNTA POR EL SABER

Sócrates no es el único sabio de su tiempo. Poco antes habían aparecido Pitágoras y Heráclito en Grecia, Job en Israel, Gilgamesh en Sumer, Buddha y Badarayana en la India, Confucio, Lao-Tse y Chuang-Tzu en China, donde existía una educación más desarrollada. Todos ellos son sabios revestidos con características de héroes y de santos. Otro tanto ha querido ver la tradición en nuestro Sócrates: el santo que porta la unción de Apolo; el héroe que resiste al tirano en la ciudad y a las nieves en la montaña; el sabio que, como dijera Cicerón, baja la filosofía del cielo a las casas de la ciudad.<sup>1</sup>

De todos ellos Sócrates es el sabio más mundano y el único que se declara ignorante. No olvidemos que es un maestro preguntador y que su forma de ejercer la sabiduría trata siempre de mantener vivas las preguntas que conducen hasta ella. Su primera pregunta le distingue del resto de sabios conocidos: ¿Qué es el saber? La vida del sabio debe ser el testimonio no tanto de la posesión de la *sophía* como de la inquietud y la curiosidad por ella, que le prestan su noción más clara y su sentido más práctico. Testigos de esta clase de vida, todos coinciden en presentar a Sócrates siempre ocupa-

1. *Tusculanas*, V, 4, 10. Contrasta con el dicho de un personaje del *Convivium religiosum* de Erasmo, pese a ser un humanista: *Sancte Socrates, ora pro nobis*.

do en lo mismo: en sus asuntos, que no son más que los asuntos humanos en general.<sup>2</sup> El filósofo no se dedica aún a las cosas en tanto que «cosas» (*ónta*) ni se detiene en las «meras cosas» de la vida (*khrémata*), como hacen charlatanes y sofistas. La ocupación del filósofo son las cosas humanas mismas, las *prágmata*, que no se reducen ni al dato científico ni a la opinión superficial. Jenofonte dice que la ocupación socrática habitual es discutir sobre la justicia, la medida, el coraje y la piedad, en el sentido casi civil que tenía esta última para los griegos, todo lo cual se ajusta al cuadro de las cuatro virtudes básicas del ciudadano que Platón, otro discípulo, pone en boca del maestro en *La república*.<sup>3</sup> La sabiduría socrática es el saber limitado a lo humano, como lo prueba la vida misma del sabio y en particular su confesión de ignorancia, contraria a la arrogancia de un falso sabio.<sup>4</sup>

¿De qué modo un saber tan atípico logra introducirse en la ciudad? Preguntándose, precisamente, por sus saberes constituidos. Así, una primera ocasión para el diálogo filosófico es inquirir sobre las profesiones en boga: negocios, política, estrategia militar... La mayoría de los que a ellas se dedican hacen reír al filósofo, aunque no son objeto de burla si se practican tal como se debe. En realidad una profesión no es un simple «hacer», sino un «saber hacer» que implica el sentido y la utilidad de lo que se hace.<sup>5</sup> Con mucha más razón ello incluye también a los saberes especializados, las *tékhnai*, accesibles sólo a los que disponen del ocio o tiempo libre, la *skholé*, para el arte, las letras y el estudio. Los librados a ellos sí saben hacer, pero no todos saben lo que se hacen o lo que llevan, a pesar de su sabiduría, entre manos. El ejemplo más claro es el de los sofistas, los artífices de la ideología dominante, moderna para su época, aunque ofrece opi-

2. Platón, *Alcibíades*, 107b; Aristóteles, *Metafísica*, 987b.

3. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 16.

4. Platón, *Apología de Sócrates*, 20d, 21e.      5. Platón, *Eutidemo*, 307b.

nión en lugar de conocimiento. Sabio no es sólo quien sabe hacer un discurso, sino quien sabe, además, qué es un discurso, a quién sirve y si es conveniente o no el hacerlo. No lo parecen ser los sofistas, maestros oradores, que pretenden dirigir a los demás con sus discursos sin que se sepan dirigir a ellos mismos, algo que ocurre con el resto de sabios y expertos. «Se puede decir sencillamente que lo saben todo», le hacen comentar a Sócrates, y apetece después decirlo de cuantos arropados en un poder u otro tienen una opinión para todo y hasta en nombre de todos.<sup>6</sup> No es que el intelectual deba renunciar a la opinión con que el saber especializado se abre al filosófico; ni que tenga que abstenerse de tomar la voz por otros. En cierta manera, Sócrates es como el resto de sofistas, un intelectual moderno, situado en las nuevas vías del saber. Pero el filósofo, al mismo tiempo que abraza este nuevo tipo de *máthēsis* o transmisión de su saber, debe depurarla hasta hacer de ella una extensión del conocimiento y darle la forma más general posible, para poner realmente este saber al servicio de otros. En este sentido Sócrates no es un sofista, porque el saber ha escogido otro destino. Y quiere dejarlo muy claro, discutiendo con cada uno de ellos sobre lo que más le interesa, el buen hacer moral, reflejado trazo a trazo en los primeros diálogos platónicos.

El saber común no queda mejor parado a los ojos del preguntador. La opinión de la mayoría es lo que sostiene la vida ordinaria de la ciudad, en que tampoco se sabe demasiado lo que se hace y por eso sigue siendo la «vida ordinaria». El ojo despierto descubre que los saberes de la ciudad, selectos o corrientes, constituyen sin excepción una inteligencia todavía dormida de la realidad, que escapa por un lado u otro de nuestro dominio. Pero sólo saber de esta ignorancia ya es comenzar a saber. Es cierto que abrir los ojos convierte una realidad tranquilizadora en fuente de problemas; sin embar-

6. Ibid., 271c.

go, hay que partir de esta condición para que de las meras cosas podamos extraer objetos de conocimiento (*ónta*) y hasta ideas que se expresan (*legómena*) y pueden ser útiles a fin de transformar dicha realidad. Es lo que va a hacer la filosofía después del despertar significado por el diálogo socrático. La clave inicial es reconocer el adormecimiento, el sueño de una razón, sea pura o común, y confesar sin tapujos la propia ignorancia.

¿Pero cómo puede alguien ser sabio e ignorante a la vez? ¿No es ésta una contradicción impropia de quien enseña nada menos que a pensar? Nos hallamos ante la primera y más célebre paradoja socrática: saberse ignorante.<sup>7</sup> Pero no es una afirmación disparatada. El filósofo es un maestro preguntador y está acostumbrado a usar su sentido de la ignorancia en beneficio del diálogo y con una doble intención, que nada tiene de extraño para los que le conocen bien. Por una parte hay una mención textual y directa de la propia ignorancia en cuanto se proclama la limitación del saber personal y del saber humano en general. Por otra parte se hace un uso irónico e indirecto de ella como recurso—puro fingimiento de lo que es además verdad—para destapar y hacer admitir también la ignorancia del contrario. No hay incompatibilidad entre ambos usos, y más si se tiene en cuenta que ese saber limitado que fuerza a descubrir la filosofía se refiere muy especialmente al saber de los asuntos humanos, las *prágmata*, del que nadie puede proclamarse un experto. El filósofo hace dos usos también del conocimiento, el que aporta «conocimientos» y nos iguala, y aquel que se refiere, mejor, a las «experiencias» de la vida, la sabiduría moral, en suma, que nos diferencia, y más que a otros al filósofo. Tras todo lo cual, decir que sólo se sabe que no se sabe nada, que la filosofía, en particular, es una ignorancia que se sabe a ella misma, no es comportarse como un ignorante, sino un signo

7. Platón, *Apología de Sócrates*, 21d; *Hippias mayor*, 298b-c.

ya de medio conocimiento y en todo caso de sano juicio para la experiencia moral. Una ignorancia crítica siempre sabe algo y la ironía que la envuelve no deja de ser positiva. El humor de Sócrates no es fruto de la decepción ni de la arrogancia. Es la sonrisa intelectual del filósofo frente a un saber tan a nuestra mano y, sin embargo, tan inabarcable.

Esta tarea asintótica o interminable del saber es la verdad, la *alétheia*. No es que el preguntador dé por concedida «la» verdad; no puede hacerlo. Verdad es lo «verdadero» de las cosas, y esa «verdad» que nos sirve para atribuírselo proviene, en el origen, de ellas. No es la verdad relativa de cada cual; pero tampoco es la verdad absoluta o, más modestamente, objetiva, porque se refiere a las cosas de la tierra, no del cielo, y en especial a los asuntos morales, no a los fenómenos físicos, en que el sentido de la verdad es otro. No obstante, el afán por conocer del filósofo práctico se comporta aquí en paralelo al del científico o del filósofo teórico. Reconocer que sólo se sabe que no se sabe nada es lo propio, también, de un científico. Si el investigador de la ética debe admitir sus enormes limitaciones a la hora de juzgar una conducta humana, el investigador de la naturaleza debe hacer lo mismo al observar el firmamento y recordar, por ejemplo, que hasta el año 1994 no se había descubierto ningún otro planeta fuera del sistema solar, siendo éste sólo el entorno de una estrella en una galaxia que tiene millones de ellas, al igual que el resto incontable de galaxias en el firmamento. En un mundo de información el axioma socrático es una evidencia: sin reconocer la propia ignorancia no hay disposición a aprender ni a corregir sobre lo aprendido. Quién sabe si Sócrates mismo no lo descubrió al iniciarse en la ciencia de Anaxágoras. Puede que sólo llegara a interesarse por la ética, como afirma Aristóteles,<sup>8</sup> pero en todo caso parece acercarse a ella tanto desde la filosofía

moral como desde lo que llamaríamos hoy filosofía del lenguaje y de la mente, que lo asimilan, en cierto modo, al filósofo de la ciencia. Este lado del pensamiento socrático es, en prueba de su vigencia, el que más adhesión ha suscitado siempre. Cuando Sócrates actúa como filósofo moral y desarrolla lo que son las «condiciones prácticas» del acto de elegir—algo que concluye en la paradoja de que es mejor padecer la injusticia que provocarla—, observamos que no agrada a todos, pues no se estima razonable que la felicidad de la persona justa pueda ser a expensas de esta misma felicidad. Es aceptado sólo por unos cuantos: los que se considerarán sus discípulos y aquella minoría que le concede un segundo voto favorable el día de su juicio. En contraste, cuando actúa como filósofo científico y argumenta las «condiciones analíticas» de la acción, por ejemplo que hay que pensar por uno mismo y sin contradecirse ni creerse suficientemente informado, entonces se gana la admiración de todos, por ser claro y consecuente. La verdad de la ética es siempre práctica, pero no está hecha sólo de moral, sino de ciencia también. Y, para empezar, de este modo autocrítico de investigar la verdad que empareja al filósofo y al científico.

Sócrates corrobora así su pertenencia a una tradición de sabiduría, la griega, en que el saber aparece replegado sobre sí mismo, como saber, ante todo, de la preparación al saber. El sabio oriental da por supuesta su inmersión en el mundo, para evadirse de él y rozar, con su saber operativo, lo absoluto. El griego, en cambio, se coloca frente al mundo físico y moral como ante un espejo y «teoriza» antes de hacer nada. Donde aquél ha puesto acción cognoscitiva éste prefiere poner conocimiento activo: su saber es más especulativo, al principio, que otra cosa. La ética socrática y su aspiración a la verdad está en esta misma sintonía. La pregunta inicial por el saber se resuelve en ella no en la preparación del camino de *la verdad*, al modo de una ética oriental—por ejemplo en

los Vedanta—, sino de la verdad *del camino*: del «método», dicho en forma griega, para encontrarla. La verdad no es lo que está detrás del velo: es el hecho mismo del desvelamiento. Sócrates es el primero en extender esta sabiduría hasta la filosofía moral. Si ésta es, en efecto, filosofía, se ocupará menos de la posesión de verdades morales que del camino o método para adquirirlas, siempre desde su posición a distancia y pendiente de sus propios gestos.

Los que buscan en Sócrates a un guía moral quedan pronto desengañados. Su saber opone la verdad a la persuasión y a la habilidad con que demagogos y pretendidos sabios la manejan.<sup>9</sup> La verdad en la ética se refiere a los actos (*érga*) y requiere su conocimiento; se dirige hacia los principios (*arkhai*) de aquéllos y exige su razonamiento. Pongamos la cuestión de la infidelidad conyugal. La moral tradicional dice: «Guárdate». El moralista moderno: «Haz que parezca una virtud». La ética, con Sócrates: «*Conoce*. Descubre por ti mismo que engañar a quien se ama es negar que se le ama». Pero una razón de este tipo, aunque se acepte, no persuade a nadie. Para conseguir algo más que el convencimiento intelectual la ética tiene que apelar en último término al testimonio vivo de los actos que defiende. Por eso es ética y no ciencia del comportamiento. Sócrates reconoce que siempre pierde en los debates, no por falta de razones y evidencias, sino de habilidad oratoria. Incluso en el momento final, juzgándose la vida, renuncia a decir las cosas «agradables de escuchar»<sup>10</sup> y ofrece, a modo de último argumento para ser creído, no sólo entendido por lógica, la razón y la evidencia postreras de su misma *vida*, «exponiendo los hechos».<sup>11</sup> A este argumento la historia ha añadido después el hecho de su propia muerte como último y definitivo servicio a la verdad

9. Platón, *Gorgias*, 452e, 453a, 455a, 456d; *Eutidemo*, 289d-293a, 305c-306a; *Fedro*, 267a-b.

10. Platón, *Apología de Sócrates*, 38d. 11. *Ibid.*, 35c.



que defendía: «Yo no hago más que decir la verdad, tal cual corresponde a un profano».<sup>12</sup>

Cabe ahora una aclaración. El filósofo se dispone a la verdad por medio del diálogo. Ésta, no la *rētorikē tékhnē* de los sofistas, es la forma de *lógos* elegida para su esencial propósito. Pero nos equivocaríamos al pensar que la verdad depende del diálogo por la misma o parecida razón que la persuasión viene determinada por la oratoria del sofista. La verdad no resulta del entendimiento entre dos personas ni del arbitraje de una tercera. Tampoco del acuerdo unánime o mayoritario entre todos los que dialogan. Antes bien, parece estar por lo común de parte del que disiente y de los que quedan en minoría en el debate, porque no se sustenta en el recuento de pareceres, sino en el razonamiento y la fidelidad a los hechos, que señalan al que dice la verdad frente al resto. La verdad surge en y por el diálogo, pero no necesariamente con la coincidencia entre las partes dialogantes. Y desde ahí entramos ya en el meollo de la dialéctica.

12. Platón, *Ión*, 532d; *Apología de Sócrates*, 17a-19d, 34b; *Eutifrón*, 14e, 15d; *Menón*, 75d.

## EL MÉTODO DIALÉCTICO DEL SABER

El saber y la búsqueda de la verdad se apoyan en el diálogo. Este modo de proceder, que hace ir juntos conocimiento y controversia, es, en consecuencia, el método «dialéctico». La dialéctica no es el saber, sino su método (*méthodos*), muy en especial para el saber de los asuntos humanos, las *prágmata*, en que se ocupa la ética.

El saber se constituye en el diálogo; pero éste no flota en el vacío con la inercia sólo de las palabras. Para el dominio de la realidad no basta la majestad de los argumentos, ni siquiera en la ética. El diálogo se mueve con sus propias reglas y él mismo es la obra constante de una regla de paz y disposición al entendimiento. No obstante, debe tomar pie en la experiencia, como revelan usualmente sus temas, gran parte de sus conceptos o por lo menos los motivos que han conducido a ellos, algo propio también de la ética.

Un diálogo arranca con una discusión de ciertos lugares comunes o temas supuestamente incontrovertibles (*tópoi*) para el conocimiento común, tan diversos entre sí como la utilidad de un buen médico, la evidencia de que el todo es más que la parte o el bienestar de una conciencia sin remordimientos. Tomemos un teorema a primera vista indemostrable, como que «nadie puede ser buen político y buen filósofo a la vez». Todo su aire metafísico no proviene más que de la evidencia, para todos, de que dos cosas di-

ferentes no pueden ser ejecutadas bien a la vez.<sup>1</sup>

Claro es que una lógica parecida tiene sus deficiencias, porque quizás la «buena» filosofía no es homologable con la «buena» política y estamos utilizando un mismo predicado para dos cosas que no pueden compartirlo. Pero los asuntos humanos no suelen obedecer a una lógica implacable—otra conclusión de la experiencia, otro resistente «tópico»—y esta clase de principios entresacados de la experiencia ordinaria parecen, en todo caso, más aptos para salvar los conceptos de la ética que los elevados a un plano trascendente o disecados en un algoritmo. Probablemente como se entiende mejor la «necesidad de saber», por ejemplo, es si la emparentamos con la necesidad natural de comer o por lo menos establecemos una analogía con ella. Y si es verdad, en otro ejemplo, que «un político debe saber gobernar» o «un filósofo ha de saber razonar» es porque, para todo el mundo, un buen piloto es el que sabe pilotar, entre otras conclusiones posibles de la experiencia.

En resumen, difícil es para Sócrates que el saber que persigue no haga derivar sus principios por inducción (*epagōgē*) o extracción directa, y a menudo indirecta, del fondo ordinario de la experiencia.<sup>2</sup> No es que el saber práctico rechace los argumentos puramente deductivos a partir de un axioma incontrastable; a veces se introducirán de improviso en el diálogo para aguzar al adversario o para dar a entender, con una salida airosa, que no hay mejor clavo donde agarrarse. Pero de costumbre y a propósito el filósofo se servirá de la experiencia común, sea por analogía o por generalización directa, para iniciar con el diálogo un tema de debate y hacer prosperar después su punto de vista en el fragor de la polémica.<sup>3</sup> Además, y puesto que hablamos de un filósofo práctico, ¿dónde mejor que en la experiencia, es decir, en su final

1. Platón, *Eutidemo*, 306a-c.

2. Aristóteles, *Metafísica*, 1025a, 1078b.

3. Vid. G. Santas, *Socrates: Philosophy in Plato's early dialogues*, 136 ss.

aceptación práctica, espera ver convalidados sus principios? Si tiene que haber un límite prudencial para la ética, éste pertenece, en suma, al mundo de la experiencia.

Los que dialogan se refieren a las cosas que la experiencia muestra «están ahí» o «en boca de todos». Sólo por hablar, y hacerlo con esta cláusula, se refieren al «es» de las cosas traídas con el debate, pero ajeno y distante de las palabras echadas al aire.<sup>4</sup> Porque nadie osa decir, para cerrar una discusión, que la *justicia*—por ejemplo—que enfrenta a unos con otros sólo es esa palabra, «jus-ti-cia»: sería una solución demasiado sencilla y se tomaría por una puerilidad. Del diálogo sobre tal o cual acción tenida por justa se ha pasado, en un debate intelectual, a dar vueltas sobre lo que sea «en general» y «en esencia» la justicia,<sup>5</sup> dando por concedido al mismo tiempo que no sólo será la palabra con que la decimos. Discutir sobre ejemplos y considerar, pues, su definición (*bóros*), que a la vez será discutida volviendo a aquéllos, es algo propio y característico del diálogo filosófico.

La definición filosófica tiene una ventaja y una gracia añadidas. Ha surgido en y por el debate, con lo cual conserva una forma gentil que permite reabrir aquél en cualquier momento, a diferencia de un enunciado con carácter de dictado definitivo. En el debate, toda definición que se tome como válida se habrá introducido con un pronombre *qué* interrogativo y tendrá que mantenerse con un *que* relativo delante:

—¿*Qué* es entonces, Sócrates, el coraje?

—El coraje, amigo Laques, es *que*...

4. Platón, *Eutidemo*, 284a, 293c, 301b; *Menón*, 72c, 75a; *Crátilo*, 385b-c, 387c, 431b.

5. Tanto Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, I, 1; IV, 6); como Aristóteles (*Metafísica*, 987b, 1078b) juzgan que Sócrates introduce la definición universal (*horízetsthai kathólou*) en la filosofía.

El «qué es» (*tí esti*) con que el filósofo gana su fama inquisitiva—interrumpe y enfría todo lo que se dice, cuestionándose las palabras más comunes—es una pregunta que pide, es cierto, una definición, pero que sabe de antemano que ésta sólo será aproximativa y con algún resquicio para su futura rectificación, porque nace al hilo del debate y aquí toda voz devuelve a otra. La definición, más aún en el diálogo filosófico, traza el «límite», el «contorno» que distingue la identidad de una cosa, aunque al mismo tiempo significa la «regla» o el «sentido» con que hemos de acompañar tal identificación.<sup>6</sup> El debate hace que la cosa definida no se juegue toda en su identidad y pone, pues, límites a los límites. Para una definición científica tales especificaciones son superfluas; para una aproximación a los conceptos éticos son, en cambio, imprescindibles. Así, un debate sobre una cuestión moral exige, al pronto, no olvidar el fin práctico de las definiciones que manejamos, ni la concisión y claridad con que hemos de formularlas, para evitar el fárrago que las haría impracticables. Inquirir sobre la moral es incompatible con hacer discursos o situarse en un plano pretendidamente superior al de la ética. De este último proceder dirá Sócrates: «No es mi estilo».<sup>7</sup> Cada nombre con su pronombre, y en términos de moral, mejor dos. Recordar que toda definición ética procede de un *qué* interrogativo y va con un *que* relativo delante.

El interés por el «qué» de las cosas está en función del interés por su «para qué», que es aún más característico del filósofo moral. El «cómo», en un sentido fenoménico, externo, y el «porqué», o causa natural primera, pueden esperar. Más aún, esto último, en la ética. El porqué es una pregunta

6. Por ejemplo, en Platón, *Menón*, 79e. Vid. Aristóteles, *Tópicos*, VIII, 153a.

7. Platón, *Alcibíades*, 106b; *Hippias menor*, 373a. El rechazo del «discurso largo» (*lógon makrón*) aparece en otros muchos pasajes de Platón.

que casi nunca tiene respuesta. También el científico y el filósofo de la ciencia hacen algo parecido. Ciencia y ética empiezan por un «qué», pero sólo en esta última se da por supuesto que la contestación tiene que llevar aparejada la respuesta al «para qué» o servicio humano de la cosa preguntada. Tanto tesón en preguntarse qué es lo correcto y lo justo se debe a que el debate sólo hace que desvelar y reafirmar con nuevos testimonios lo que se suponía al principio: que sirven para la vida y un cierto sentido superior de la felicidad. Pensar claro es el requisito más importante para vivir bien. Ello implica que el filósofo moral se ocupa mejor de ensayar definiciones, y aun de investigar la naturaleza misma de la definición, que de saber al pormenor y de carrerilla cosas ya definidas sobre la acción, y menos aún de impartir doctrina sobre ésta.<sup>8</sup> Se ocupa hasta tal punto de aquello, renunciando a toda definición axiomática o meramente contextual, que insiste, además, que una vida sin este pensar claro no valdría la pena de ser vivida. El filósofo, en fin, no es una persona de «saberes», ni siquiera dada al «saber», en un sentido ordinario: como su nombre indica, no es sabio, sino amante-de-la-sabiduría. En todo caso, el saber del filósofo no es de «sapiencia», almacén de saberes, sino de «sabiduría», pasaje de prueba para el uso y disfrute de cualquier saber ulterior.

Pero no basta con saber definir. Hay que saber demostrar la definición, y en la ética, a diferencia de la ciencia, eso equivale a saber argumentar. El modo característico de la argumentación, para los que hacen depender su saber del diálogo, es la dialéctica, a la que se identifica con el método propio de este saber. Con disponerse a dialogar sobre lo conocido y definir bien no se tiene ya todo el método para hacer de cada enunciado moral un principio de comunicación;

8. Cf. Platón, *Hippias mayor*, 287d-e, 291d-292e, como ejemplo del esfuerzo de abstracción y no contradicción del definir.

o por lo menos un principio «comunicable», en el contexto de una sociedad multicultural y a los efectos de una ética intercultural, como pretende ser la ética socrática. El método se completa con este arte del diálogo a la búsqueda del mejor argumento que es la dialéctica (*dialektikē tékhnē*).<sup>9</sup> Es un método compatible con el pluralismo moral—la búsqueda del «mejor» argumento presupone que hay otros—; y no sólo eso. De hecho, ha suministrado por sí mismo principios morales, y puede—debe, en un enfoque intercultural—seguir haciéndolo.

La dialéctica es una transformación del arte convencional de la disputa, la erística o *eristikē tékhnē*, utilizado por los propios sofistas.<sup>10</sup> Pero la controversia no está ahora al servicio de la persuasión, sino de la verdad; no es tampoco un fin en sí mismo, por el puro placer de discutir, sino un exigente método filosófico. El método dialéctico empieza a distinguirse del erístico en que trata de desarrollar al máximo, con parsimonia y atención, la faceta tanto analítica como sintética de la investigación puesta en marcha con el diálogo filosófico. La dialéctica conduce a una síntesis, a la visión de conjunto que hace no apartarse de la cuestión central y recomponer en su favor los elementos aportados por la investigación. Eso lo conoce ya la erística e incluso alguna vez se le reprocha a Sócrates no dominarlo de modo suficiente, concentrado como suele estar en la dimensión analítica o desmenuzadora de la investigación filosófica.<sup>11</sup> Más que la vista trabaja aquí el tacto, en sentido figurado. El filósofo debe saber analizar o descomponer los argumentos de su contrario dirigiéndose al núcleo duro de éstos, entrando «poco a poco» y «punto por punto» en materia. Si el adver-

9. Platón, *Apología de Sócrates*, 29e; *Menón*, 75d; *La república*, 511c; *Crátilo*, 390c.

10. Vid. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, IX, 52.

11. Platón, *Hippias mayor*, 301b-c; *Hippias menor*, 369c; *Cármides*, 165b-167b.

sario acepta el reto, deberá estar dispuesto a su vez a contestar con la máxima precisión al maestro preguntador; de otro modo, no hay dialéctica, que es una táctica—labor de tacto—cooperativa en busca de la verdad.<sup>12</sup>

La acción de preguntar se desarrolla en dos tiempos. En el primero se trata de interrogar (*éromai*) dando por supuesto que no se sabe nada de la cuestión y que se espera una rápida e instructiva respuesta del contrario.<sup>13</sup> Después de ésta y todas cuantas se le parezcan, el preguntador entra de pleno en el oficio dialéctico y pasa a inquirir sobre su interlocutor con el propósito de mostrar de una vez la contradicción (*enantía*) o máxima señal de debilidad de su insistente opinión. Es un refutar (*elénkhō*) en toda la regla y sin disimulo de que se desea confundir a la persona misma del adversario.<sup>14</sup> La refutación (*elénkhos*) es el momento clave en la lógica del diálogo y, paradójicamente, en la relación personal con el contrincante, que ya no ve ironía en el preguntador, sino ánimo vejatorio nada menos que contra su pundonor intelectual. La dialéctica es logomaquia, lucha por la inteligencia, la más hiriente de las armas. Hay un esfuerzo exigido por ambas partes, con el reto de la claridad de por medio. Así, si el contrincante es un joven bisoño o un sabio sin nervio, Sócrates le grita, florete en alto: «¡Hombre feliz, ponte en tensión!».<sup>15</sup>

Si la refutación consigue mostrar que un opinante se contradice, la conclusión que sigue de inmediato es que su tesis es falsa o necesita definirse mejor. Si no es puesto en evidencia como alguien incapaz de ver que una cosa no puede ser ella y su contraria a la vez, se concluye, en cambio, que

12. Platón, *Hippias mayor*, 286d-e.

13. Platón, *Hippias menor*, 369d, 372b-c; *Menón*, 82e.

14. Platón, *Hippias mayor*, 287a. La confusión es tomada como síntoma «evidente» de que hay, en efecto, una contradicción moral en el adversario. Vid. Platón, *Alcibíades*, 117a-b.

15. Platón, *Eutifrón*, 11b-12a.



la definición que el diálogo trataba de examinar ha pasado la prueba de su demostración (*apódeixis*) y es por tanto válida.<sup>16</sup> La dialéctica es una lucha que no acaba en victoria. Con los argumentos de una demostración apoyada siempre en el diálogo está claro que nadie aspira a vencer, sino a convencer, con suerte, al contrario. Además, se sabe que por el hecho explícito de haber conseguido dar razón (*lógon didónai*) de algo—el único objetivo estratégico del debate—, este convencimiento será sólo de tipo intelectual, sin dar por segura la adhesión moral del contrario, y menos su persuasión, a la que se había renunciado desde el primer momento. Tampoco es que la refutación dialéctica se complazca en hacer vacilar, hasta incluso humillarla, a la inteligencia de los que se han prestado al debate. Eso lo hacen ya los sofistas para persuadir mejor a su público. Sócrates no es el descubridor de la pulla intelectual. El filósofo se conforma, en cualquier caso, con haber procurado la perplejidad o duda intranquila (*aporía*) en todo aquel que se afirma como sabio o buen sabedor de lo que se lleva entre manos.<sup>17</sup> Lo descubrió Zenón de Elea—según algunos, como Aristóteles, el precursor de la misma dialéctica—para el conocimiento científico y Sócrates lo introduce por primera vez en el conocimiento moral.

Nadie que no haya pasado por la prueba de averiguar si se contradice, ni por la experiencia de la perplejidad que eso lleva aparejado, podrá asegurar en serio que sabe nada de cierto o que sus opiniones son razonables. Más aún: sin pasar por un momento parecido es improbable que nazca el inte-

16. La argumentación ética descansa, así, en el principio lógico de no contradicción, que hace pasar también a los enunciados morales por la prueba de su «reducción al absurdo». Si no la resisten, son declarados, por ilógicos, irracionales. Cf., por ej., Platón, *Eutidemo*, 293d. La dialéctica socrática constituye uno de los pilares del racionalismo occidental. Vid. G. X. Santas, *Socrates*, op. cit., pp. 136 ss.; T. Irwin, *Plato's ethics*, cap. 2; R. Kraut, *The Cambridge companion to Plato*, pp. 121 ss.

17. Platón, *Hippias mayor*, 304c; *Menón*, 84a-c.

rés por el saber y el razonamiento. El filósofo es quien lo enseña y atestigua. El blanco de sus dardos no es, pues, la persona, sino su falso saber, su mal razonamiento. Los demás ven en él a alguien que duda y no para de hacer dudar. Se mueve en el pensamiento no menos que en el espacio, yendo de un lado a otro.

Sócrates admite este retrato y añade que el dios que le da fuerzas para ejercer de «partera» del saber se las ha quitado para «engendrar» o traer al mundo una doctrina.<sup>18</sup> Tiene su lógica. La dialéctica sirve para deshacerse del saber establecido y descubrir por uno mismo, y hasta en uno mismo, la verdad.<sup>19</sup> El método socrático no enseña la verdad ni conduce a un conjunto de saberes específicos como final de su trayectoria. El horizonte de la dialéctica es aporético, no dogmático: siembra la duda, no doctrinas. De otro modo—ella misma lo enseña—sería una gran contradicción.

18. Platón, *Menón*, 80a; *Teeteto*, 150c.

19. Es la mayéutica o arte de alumbrar la verdad (*maientiké tékhnē*), que Platón asocia con la dialéctica socrática. Cf. *El banquete*, 209e; *Teeteto*, 157c-d.

## LA VIRTUD COMO OBJETO DEL SABER

Cuando la ciudad se multiplica el mundo se contempla desde ventanas cada vez más pequeñas y al final sólo hay mundos que se ignoran entre sí. En esta confusión el mundo de los triunfadores se impone sobre los demás. En la Atenas multicultural de Sócrates este orden surgido del desorden recibe pronto el apoyo de los sofistas. El sofista defiende una moral vigente en cualquier época: que la excelencia individual no es un don ni el resultado de un sacrificio. Es la reputación ganada con el triunfo, porque nadie que aspira a lo alto renuncia a creer que el éxito lleva en sí mismo su sanción.

Ésta es una visión agonal, marcada por la contienda, de la nobleza humana, que se reserva, así, para unos pocos. Desde esta perspectiva no se divisa ninguna norma ética común, ninguna excelencia humana que pueda considerarse básica al margen de su utilidad competitiva. Un intelectual como Sócrates tiene que revolverse contra esta situación, preguntándose por la virtud (*aretē*), por aquella cualidad propia que hace del individuo también un ser noble, una persona. Si el método del nuevo saber crítico es la dialéctica, su objeto son estas cualidades humanas, la virtud. En otras palabras, Sócrates es el precursor del *saber como ética*.

La máxima recomendación del sabio es ocuparse de la virtud. No hay diálogo socrático que no lo haga, y además en un doble sentido. Por un lado, el saber como ética se acepta

a sí mismo como pleno ejercicio de la ética. Sócrates recuerda ante sus acusadores lo que ha sido la orientación de su vida: «No cerrar la boca a los demás, sino tratar de ser cada uno lo mejor posible».<sup>1</sup> Por otro lado, es un saber que se toma a sí mismo como tema y se ocupa de la virtud a modo de investigación. Así, dice también a los que le acusan que «el bien mayor para un hombre es hablar cada día de la virtud y de las otras cosas sobre las cuales me habéis oído conversar».<sup>2</sup>

Desde luego no son lo mismo la ética en tanto que vida y en tanto que meditación. Ser un especialista en ética no hace a nadie ser ético en especial. Pero un *saber como ética* trata precisamente de posibilitar la conexión que de ordinario no se da, hasta identificar la ética, en suma, con la «vida como meditación». La ética es al mismo tiempo una nueva forma de vida y una nueva forma de meditación, y no se da lo uno sin lo otro. Tras la muerte de Sócrates ningún filósofo negará esta posibilidad. Los socráticos cuentan con ella, aunque unos cargan el acento en la ética como existencia y sabiduría última—Antístenes y los cínicos, Aristipo y los cirenaicos—, y otros en la ética como un saber práctico que ayuda a preparar para el saber en general—así lo pensarán Platón y los académicos—, es decir, como filosofía estricta. Las dos actitudes nos remiten, sin embargo, a Sócrates, que no puede preguntarse «¿Cómo hay que vivir?»<sup>3</sup> sin cuestionarse a la vez «quién es un entendido en el vivir bien»,<sup>4</sup> ni dudar seriamente sobre su propia aportación personal en lo uno y lo otro, el vivir moral y la meditación sobre esta clase de vida.<sup>5</sup> Pensar la moral y al mismo tiempo querer transformarla es un proyecto muy ambicioso, incluso para un sabio; pero Sócrates demuestra, con esta modes-

1. Platón, *Apología de Sócrates*, 31b, 39d.

2. Ibid., 38a; Aristóteles, 1078b 18.

4. Platón, *Apología de Sócrates*, 20b.

3. Platón, *Gorgias*, 492d.

5. Platón, *Menón*, 71b-c, 89c-93a.

tia sobre sus capacidades, lo mínimo que hay que poseer para intentarlo.

El saber filosófico no se detiene en la pregunta: ¿Qué es verdadero? Va más allá y se interroga: ¿Qué es la verdad? Sócrates se plantea esta misma cuestión, pero en los términos específicos de la filosofía moral. «¿Qué entiendes por virtud cuando dices lo que dices?», surge de pronto en la conversación.<sup>6</sup> Dicho de otro modo: ¿cuál es la naturaleza de las cosas que llamamos virtudes o cualidades propias de una persona? Pues lo único que es comparable a la verdad o las verdades que maneja la filosofía teórica son la virtud o las virtudes de que trata la filosofía práctica. Con todo, si la habitual pregunta socrática es, dicho en breve, «¿Qué es la virtud *x*?», hay que tener en cuenta que se desdobra en otras dos. La primera coincide con el momento lógico o «metaético» de la interrogación: «¿Cuál es la *definición* de la virtud *x*?». La virtud es un tema del diálogo y en especial de su forma dialéctica, que somete a prueba la pretendida definición de aquélla. Es, por tanto, una experiencia intelectual ligada al *lógon dídonai*, al requerimiento de «dar razón» de un enunciado, más que a otras determinaciones de la cultura o a unas supuestas necesidades naturales. La segunda pregunta es la del momento ético de la investigación: «¿Qué es *aquello que corresponde* a la definición de la virtud *x*?». Si se quiere, es una cuestión ontológica también, pues apunta al vínculo entre la posible «verdad» ética y la naturaleza, el «ser» de las cosas a las que pueda referirse dicha verdad. Preocuparse por saber *qué es* la virtud es preocuparse por algo más que su definición moral. Cuando el filósofo moral se interesa por lo permanente y general, o por lo menos lo reglable de nuestros actos, está ya de hecho señalando un plano de la realidad que, aunque no es físico, es más susceptible de ser asimilado a la realidad física que el plano puramente intelectual de lo ético, es

6. Ibid., 79e.

decir, el que atañe a aquella primera parte de la pregunta por la virtud, el momento que sólo quería captar su «definición», antes que tener conocimiento, como ahora, de las *cosas que corresponden* a ésta.

Este plano esencial de la realidad moral puede ser identificado con los elementos más dispares entre sí. Hay muchas creencias y teorías al respecto. Sócrates, como en tantas ocasiones, no sostiene ninguna fórmula acabada del problema. Si nos atenemos al testimonio platónico, puede pensarse que investigar la *areté* es hacerlo sobre aquello que, a diferencia de las cosas manifiestas de la *phýsis*, la naturaleza, posee una «identidad» o realidad siempre igual a sí misma. La ética nos abre, así, al mundo del ser (*eînai*), opuesto al del parecer (*dokein*), con sus rostros tan mudables, que es el mundo descubierto, en cambio, con la investigación de las cosas naturales. Pero la investigación ética es pragmática, no metafísica, y con el hallazgo de una identidad impersonal no hay suficiente. El estudio de la virtud nos lleva pronto a descubrir que el ser humano no sólo «está en vida», en términos físicos, ni «encarna la vida», en clave metafísica, sino que, además, como muestran sus actos, las *prágmata*, es aquel ser que, a diferencia de otros seres vivos, «hace su vida». Los actos morales configuran, en efecto, nuestra vida, y hacen de ésta un *bíos*, una forma de vida, más que limitarla al hecho de ser un *zōon*, un simple ser vivo. Desde este punto de vista pragmático la naturaleza de la virtud se revela como la atribución al ser humano de una identidad que es «personal» y con ello, a la vez, «transtemporal» o sucesiva en el tiempo. Esto es: la ética hace posible que un individuo *x* en el tiempo *m* sea el mismo que un individuo *y* en el tiempo *n*, a causa de unas propiedades compartidas y a pesar de las coordenadas distintas en que tales propiedades se produjeron.<sup>7</sup> Nadie es material ni psicológicamente el mismo de un período a otro; pero

7. Platón, *Eutifrón*, 5c-6e; *Hippias mayor*, 300a-b.

sólo la coincidencia de sus actos y el hecho de poder atribuírselos nos permitirán hablar de una y la misma persona. Visto con estos ojos, sólo el modo de «hacer su vida», su ética, permitió al Robert Louis Stevenson de Edimburgo y al Mr. Stevenson de Samoa ser una misma persona, algo que no habría de causar menos admiración que la coincidencia de dos personas distintas—como el Dr. Jekyll y Mr. Hyde—en un solo individuo.

Con la investigación de la virtud descubrimos una identidad radicalmente distinta al resto: nuestra persona subsistente en el tiempo. Es una investigación que constituye en cada uno de sus tramos conocimiento (*epistēmē*), sea al preguntarse por la definición de la virtud, sea al hacerlo por aquello que corresponde a esta definición, como se acaba de ver. Ahora bien, este conocimiento no es de algo que se muestre ni se pueda poseer, sino que está siempre «en práctica» y, en rigor, sólo se puede «razonar», por más que la realidad moral permanezca en contacto con la realidad de lo físico y lo psicológico. Si nos preguntáramos por la virtud o cualidad propia del oficio de carpintero diríamos que su virtud es la «buena» carpintería y que ésta presupone un conocimiento y aprendizaje de dicha técnica. Si la pregunta es por la virtud del oficio de vivir, por decirlo así, la respuesta no puede ser más simple y convincente que el vivir «bien» (*eû práttein*)<sup>8</sup> y que éste implica, en paralelo con el ejemplo anterior, el conocimiento y aprendizaje de algo en concreto. En nuestro caso, del bien (*agathón*) para cada uno, que es una vida «justa y moral» (*díkaios kai kalós*);<sup>9</sup> lo que, no obstante, es algo que siempre está en práctica y sólo se puede razonar, no tomar como un material ni desarrollar como una técnica precisa. De cualquier forma, la investigación de la virtud está vinculada al conocimiento, y eso hace que no asociemos más la virtud con un don milagroso ni con una vida mortificada. Sócrates enseña

8. Platón, *Eutidemo*, 278e-279a.

9. Platón, *Critón*, 48b.

que la virtud tiene un significado positivo, a pesar de su intangible naturaleza moral. Recuerda por ello que la virtud no es la «función» de una cosa o persona, sino aquello que permite hacer «bien» esta función. La virtud de la moderación, por ejemplo, no es el vivir o el hacer esto o lo otro, sino lo que ayuda a vivir o a hacer tal o cual cosa *bien*, en la manera de la moderación. Ser persona justa y honrada no equivale, pues, a «abstenerse de hacer algo», a realizar un sacrificio, que es el significado negativo que se suele dar a la virtud. Por lo contrario, ser persona virtuosa es un positivo «hacer bien algo», nuestra vida y nuestros actos, casi un oficio.

La investigación de la virtud conmueve los cimientos intelectuales de la ética. Si el bien público y privado consiste en una vida «justa y honrada», éste y el resto de bienes proceden, en una palabra, de la virtud. En la concepción tradicional ocurre lo contrario: la virtud es lo que depende de los bienes.<sup>10</sup> El saber como ética ha invertido incluso el orden de estos bienes. Ahora están primero los valores del alma, seguidos de los del cuerpo y la belleza, y éstos de los bienes materiales y la fortuna a la vista de los demás.<sup>11</sup> En la tradición el orden es casi el inverso, y las virtudes que de él se hacen depender llevan el signo, en consecuencia, de la fuerza individual y la reputación social. Sócrates es consciente del cambio introducido en el orden moral y se libra a la nueva concepción del saber como ética con una fe y un empeño militantes que no dejan de sorprender en un puro investigador racional de la virtud. ¿Por qué se dedica Sócrates a la filosofía con este arrojo? No lo sabemos; sólo podemos recordar la fuente de donde él mismo dice que bebe. Una palabra basta para identificarla: *Apóllon*.

La vida de Sócrates sufre un cambio radical el día que su amigo Querefonte le revela haber oído decir al oráculo de Delfos, en el santuario dedicado al dios Apolo, que no existe

10. Platón, *Apología de Sócrates*, 30b.

11. Platón, *Alcibíades*, 131b-d; *Menexeno*, 246e



nadie más sabio que Sócrates mismo, el filósofo que reconoce su ignorancia, no su saber.<sup>12</sup> Desde entonces éste se dedica a investigar qué puede significar un mensaje tan sorprendente, y lo hace en la forma de interrogación por el saber libre de ignorancia. No puede ni debe hacer otra cosa: es lo suyo y además ha recibido el reconocimiento del dios. Sócrates tiene que admitir que es el más sabio por haber declarado su ignorancia. Con este bagaje tan dispar se aleja de toda otra actividad pública y privada, confesando que se encuentra «en una pobreza millonaria por rendirle culto y servicio al dios».<sup>13</sup> La relación de la enseñanza socrática con Apolo es doble. Por una parte se concibe como el ejemplo (*parádeigma*) señalado por este dios, el único que realmente sabe, del máximo saber a que pueden aspirar los humanos: un saber limitado y consciente de su ignorancia.<sup>14</sup> El dios revela a través de Sócrates que el saber humano se encuentra entre los extremos de un saber divino y un saber ignorante, este último como el de aquellos que acusarán en falso al filósofo. Por otra parte, esta enseñanza recurre al testimonio (*martyrion*) del propio dios para que éste actúe como protector del saber que se proclama ignorante, cuando el testimonio de los humanos es adverso o insuficiente.<sup>15</sup> Vivir filosofando es lo bastante problemático como para rehusar el concurso de un dios que invita a seguir en la causa.<sup>16</sup>

Sócrates es un filósofo apolíneo. Hay que darle la razón a Nietzsche, que lo critica por encomendarse al dios de la lucidez intelectual. Apolo acierta en su visión como el arquero; purifica como el médico; armoniza el espíritu como el músico.<sup>17</sup> Parece el menos patriota y pasional de los dioses grie-

12. Platón, *Apología de Sócrates*, 21a-d.

13. Ibid., 23b; *Eutidemo*, 302c-d.

14. Platón, *Apología de Sócrates*, 23b. 15. Ibid., 20e.

16. Vid.: M. L. McPherran, *The religion of Socrates*, pp. 175 ss.

17. Cf. Platón, *Crátilo*, 404e-406a. «Arquero», «médico» y «músico» coinciden, respectivamente, con el guardián, el productor y el sabio (arma,

gos: no habría otro mejor para garantizar una ética del diálogo intercultural. Pero, hijo de Zeus, es uno de los protectores de Atenas y exalta la fe de los atenienses, que se desplazan hasta Delfos en busca del conocimiento, aunque también de la fiesta. En este sentido, Nietzsche tiene sólo una parte de razón: Apolo no se opone a *Diónysos*, dios del vino y del entusiasmo. Es cierto que la lira de Apolo revela la serenidad del alma y la armonía del mundo. Hasta Shakespeare cede a su melodía cuando, en *Hamlet*, describe así al hombre:

In action, how like an angel!  
 In apprehension, how like a god!  
 The beauty of the world! (II,2)

Pero no es menos cierto que Apolo y Dioniso conviven sin problemas en Delfos. El templo dedicado al primero está junto al teatro donde se escenifica el arrebato dionisiaco. La misma Pitia, encargada de transmitir las respuestas del dios de la clarividencia, lo hace en pleno éxtasis, hasta el punto que sus palabras deben ser aclaradas en hexámetros, el verso divino. El vínculo de Apolo con la música y, en general, las Musas, hijas del dios, es una muestra de la natural convivencia de las aspiraciones de la inteligencia y la razón con las de la intuición y la sensibilidad. No en vano las Musas serán evocadas por filósofos y artistas a la vez. Es la cultura occidental la que ha separado después las facultades de la mente humana, atribuyendo lo «racional» sólo a lo cognitivo y lo «irracional» o intuitivo sólo a lo sensitivo, admitiendo, además, que son facultades opuestas entre sí. Un Nietzsche no es menos responsable que un Descartes de esta forzada contraposición. Apolo, el dios que en Delfos intercambia el tro-

---

mano y alma) que caracterizan las tres formas de vida según *La república*. Todos estarían, así, bajo la advocación de Apolo. Vid. también *Las leyes*, 759c-d.

no con Dioniso, enseña, en contraste, que es muy poco racional no reconocer lo irracional y muy poco sensitivo no admitir lo que de cognitivo hay también en los sentidos.<sup>18</sup>

Sócrates hace coincidir su enseñanza con la de Apolo en Delfos. Aquél enseña que el fundamento de la virtud no es religioso, pero desde el acuerdo con la sabiduría divina de que un pensamiento alejado de la realidad no sólo hace perder el gusto por la realidad, sino, algo peor, acaba dando la razón sólo a ésta. Por eso la propuesta socrática de un saber como ética recuerda de paso que un conocimiento «puro» no es por sí mismo el saber.

18. El propio Heráclito rinde su tributo a Apolo: *Fragmentos*, núms. 92 y 93, ed. Diels.

## POR UN SABER DE LA MEDIDA

Como dios de la claridad, Apolo es también el dios del autoconocimiento. A la entrada de Delfos se lee: *Gnôthi sautón*, «Conócete a ti mismo». Es una de las *gnômai* o máximas morales del saber antiguo, aunque el saber trágico posterior, por ejemplo en el *Edipo rey* de Sófocles, renueve su vigencia. Edipo trata de resolver un enigma, no un misterio: quiénes son sus verdaderos padres. La solución de su problema está en el conocimiento; y puesto que pregunta por su propio origen, en el autoconocimiento.

Sócrates recomienda seguir esta misma máxima.<sup>1</sup> Pero no en el sentido de la sabiduría anciana, equivalente a un «No te atribuyas prerrogativas divinas», sino con un alcance plenamente personal y ético, es decir, en relación con su radical cuestionamiento de la virtud, la cualidad propia de cada uno. Esta humanización del «Conócete a ti mismo», la consigna delfica, atraviesa dos momentos. En el primero hay una práctica coincidencia con la adaptación ilustrada que los representantes del saber moderno han hecho de la célebre máxima. Sócrates admite, frente a los jóvenes *áristoi* atenienses, que si se aspira a la virtud en la nueva versión de la nobleza (*kalokagathía*) que cada uno procura por sí mismo, lo razonable es que se cumpla el requisito previo del conoci-

1. Platón, *Protágoras*, 343a-b; *Apología de Sócrates*, 20d-e, 23a-b; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6; IV, 2; IV, 8.

miento de uno mismo.<sup>2</sup> No obstante, lo original de la posición socrática pertenece a un momento posterior: el de la hora de manifestar que su saber como ética se ocupa de una virtud que es siempre conocimiento.<sup>3</sup> Estamos en el corazón de la segunda paradoja traída con este saber. La primera fue decir que la sabiduría es saber que no se sabe. Asunto resuelto: nadie que sepa esto será un total ignorante, uno que no sabe. Pero despejar el contrasentido de una virtud que es a la vez conocimiento nos va a llevar más tiempo. De momento hay que retomar la relación del «Conócete a ti mismo» con esta novísima, transmoderna clase de ética.

La virtud es conocimiento, pero ¿qué clase de conocimiento? La pregunta no se hace esperar y hay que probar una respuesta. Empecemos: todo conocimiento es conocimiento *de* algo. En el capítulo anterior se ha dicho ya qué hay detrás de este «de» en la ética: el bien en general, o sea la vida humana y sus fines, digamos, últimos. No es un conocimiento «especial», ni estrictamente de «medios» para aquellos u otros fines. Sin embargo, hay que agregar en seguida que la virtud es conocimiento del bien *para cada uno*, consistente en una vida justa y moral, por lo que se deduce la necesidad del conocimiento *de uno mismo*. El argumento puede observarse algo más de cerca. Si conocer una cosa incluye siempre descubrir la función, el para qué de la cosa, es evidente que en el conocimiento moral, más que en otros, porque se concentra en el para qué de nuestra vida y actos, habrá que pasar al mismo tiempo por el conocimiento de nuestra propia naturaleza, pues de nosotros dependen vida y actos. Sería absurdo investigar la ética y olvidar la persona, tanto como el intentar ver algo distante por el lado opuesto de los prismáticos. La virtud y el autoconocimiento son, a poco que se mire, consubstanciales, y el nuevo saber como

2. Platón, *Cármides*, 164d-167a.

3. Platón, *Alcibíades*, 124b; 128a-132c.

ética exige desempolvar el antiguo «Conócete a ti mismo», por chocante que parezca.

Nueva pregunta que no se hace esperar: ¿A qué clase de autoconocimiento remite la virtud? ¿Qué ha de entenderse, en el conocimiento moral, por conocer nuestra propia naturaleza? Para despejar dudas, no se trata del autoconocimiento físico de uno mismo: no hay «uno mismo» para la anatomía o la fisiología. Ni se reduce tampoco a un autoconocimiento psicológico: si hay aquí «uno mismo», no tenemos vías para captarlo. El autoanálisis puro, la introspección, son un pozo sin fondo, no tienen donde fijarse, y si a la mirada interior le damos un objeto científico, ya estamos de nuevo sin el «uno mismo».<sup>4</sup> No hay puras vías materiales ni mentales de acceso a la naturaleza íntima de cada uno. Por propia experiencia—y hasta por lógica exclusión—, concluimos que el conocerse a sí mismo, el requisito, según se ve, del conocimiento moral, es autoconocimiento moral también. Es una búsqueda indesligable de la investigación y el estar preocupado, de hecho, por la virtud. Esta es una tarea que nos ayuda al descubrimiento, como se ha dicho ya en el capítulo anterior, de nuestra identidad transtemporal, nuestra persona subsistente en el tiempo. Luego éste, y no otro, es el objeto que el autoconocimiento, exigido por el conocimiento moral, debe explorar en paralelo a la investigación de la virtud.<sup>5</sup>

4. También para Freud y Kant la interioridad de la persona—«inconsciente» o «yo nouménico»—es inaccesible por ella misma, y hace que al intentarlo el conocimiento de uno mismo resulte una investigación interminable. Vid. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B-403 ss., y S. Freud, *La interpretación de los sueños*, VII, e-f.

5. Este autoconocimiento personal tiene después de Sócrates dos grandes interpretaciones. 1) El *Nosce te ipsum* (de *noscere*, conocer) de la tradición cristiana, que exhorta a un *mirar* o penetrar en el propio «corazón» (vid. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, 10, 9, y *Soliloquios*). 2) El *Scito te ipsum* (de *scire*, saber) de la tradición estoica, que demanda *saber* de nuestra conciencia o «actitud» (vid. Séneca, *Epístolas a Lucilio*, LXV; Epicteto,

No es que la identidad transtemporal esté «fuera del tiempo». Es la que permanece en él, y en este sentido puede decirse que está más en el tiempo, aún, que las identidades temporales suministradas por nuestras naturalezas física y psicológica, ambas sujetas a la fugacidad del momento. Y es que el *quién soy* del autoconocimiento moral equivale a un *qué quiero*. Y éste a un qué quiero hacer de mi vida. Y éste todavía a un qué estoy dispuesto a hacer por mi propio bien, es decir, por la vida justa y moral que me va enseñando la investigación de la virtud. El conocimiento moral tira de mí y hace que me pregunte todo esto. Conocerse uno mismo es saber qué se quiere. Pasamos, así, a otro desmentido. Dado un autoconocimiento de este tipo, habrá que deducir que su objeto, nuestra persona o identidad transtemporal, no es, pese a todo, una identidad monolítica, «una e inalterable». Al revés: por surgir de un *qué quiero*, ha de ser una identidad en continua reconstrucción. Todo lo que hace parecer «una» a la identidad moral es su estructural modo de estar abierta a la diversidad. Todo lo que la hace parecer «fija» es su habitual manera, también, de estar pendiente de lo nuevo; sólo ella tiene, en rigor, futuro. La identidad moral, a diferencia de otras, es comprensiva de lo uno y de lo otro: de la pluralidad y del cambio. He aquí hasta dónde nos ha llevado el *Gnôthi sautón*. Que la persona es identidad, pero hecha de una realidad que es toda ella *periagōgē*, conversión, proceso.

El autoconocimiento es necesario para la virtud más importante, la medida o temperancia (*sōphrosýne*), la cualidad moral que debe estar presente en todas las demás. Hasta en las del cuerpo: la idea de medida es comparable con la «salud» de éste, pero en el alma. Y es tan importante porque se trata de la cualidad estrictamente opuesta al defecto o vicio

---

*Enquiridión*; Abelardo, *Ethica*). Ambas tendencias se reencuentran en Kant y su *Erkenne sich selbst*: vid. N. Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia* (Barcelona: Gedisa, 1994), pp. 96 ss.

de la *hýbris*, el ímpetu insolente, descrito al detalle por antiguos—la poesía homérica—y modernos—la tragedia ática—; pero condenada también desde antiguo por la sabiduría gnómica (el «Conócete a ti mismo» de Delfos es un preventivo contra la desmesura) y, más recientemente, por el ideal ilustrado de sabiduría, perseguido por los jóvenes *áristoi* atenienses y alentado por sus maestros, los sofistas.

Sócrates está de acuerdo con la primacía de la medida, virtud por excelencia de la Grecia clásica. Pero discute algunos extremos de su concepto, incluida la relación con el autoconocimiento, y lo hace frente a estos mismos jóvenes que aspiran a hacerse *kaloí*, es decir, nobles y admirables, por seguir tal selectiva conducta.<sup>6</sup> La radicalidad de la pregunta socrática «¿Qué es la medida?» es un atractivo para todos ellos, incluso con la fuerza para tornarse, más tarde, en un revulsivo para algunos.<sup>7</sup> Así lo quiere hacer ver Platón, al plantear el diálogo sobre la medida con aquel que será ejemplo de lo contrario, el tirano Critias. En esta discusión Sócrates asume la nueva versión aristocratizante de la *sōphrosýne*, pero con dos rectificaciones, conforme a su propia noción del saber como ética. En primer lugar, la medida o temperancia no es sólo lo que hace noble y bella una conducta,<sup>8</sup> que es el parecer de Cármides, presente en la escena. Debe ser lo que la haga justa y buena también.<sup>9</sup> Una buena conducta no basta con que sea admirable, sino que ha de indicar, al mismo tiempo, que se está haciendo correctamente aquello que hay que hacer. La *areté* está del todo implicada en ella. En segundo lugar, se trata de dar una réplica a la posición de Critias, que tercia en la discusión con aires de sutil conocedor del asunto. Tener buen sentido, dice, es una manera especial de conocerse a sí mismo: es poseer la ciencia de lo que cada uno sabe y no sabe, y actuar conforme a este conocimiento.<sup>10</sup>

6. Platón, *Cármides*, 154d-e. 7. *Ibid.*, 175b. 8. *Ibid.*, 159b-d.

9. *Ibid.*, 160e. 10. *Ibid.*, 164d.



No obstante, hay que objetar lo absurdo que es saber las cosas que no se saben y lo imposible que resulta, por otra parte, hacer derivar de las que se saben cualquier idea relativa al «fin» de la vida y al «valor» de los actos humanos. Un puro saber autocrítico no informa sobre el *vivir bien*, en general, ni de aquellas acciones de que dicha vida está compuesta y van a contribuir, de un modo u otro, a nuestra *eudaimonía* o bienestar personal.<sup>11</sup> La virtud de la medida, al servicio de esta clase de vida, tiene que estar vinculada, mejor, a un autoconocimiento de carácter práctico, no teórico; moral, pues, más que epistemológico, de pura *epistēmē* o ciencia. La medida, si es entendida en algo, lo es en el «bien», y ella misma es «un gran bien».<sup>12</sup> En otras palabras, pertenece plenamente a un saber como ética, que empieza ya a tomar la forma de un saber de la medida. Platón hará de ella nada menos la virtud fundamental de su proyecto de república y aquella, en todo caso, que proporcionará a cada uno el mayor bien después de la muerte.<sup>13</sup>

La virtud de la medida es como la «salud» del alma. No hay mejor modo de describirla que tomando la referencia del cuerpo sano y, en general, del *kósmos*, el «orden» exterior, del que la *sōphrosýne* es un reflejo interior, nuestro «microcosmos».<sup>14</sup> La *hýbris* de los violentos o insolentes representa, por lo contrario, una ruptura del orden universal y personal. La persona medida, *sōphron*, es pues, al mismo tiempo, *kósmios*,<sup>15</sup> persona ordenada en este sentido cosmológico, y en sus actos de cada día, como señaló el poeta Teognis, revela aristocráticamente su condición de *eukósmos*, que no pierde la compostura. En el fondo, orden interior y orden exterior, virtud y cosmos, presentan un aspecto co-

11. Ibid., 157c-158b, 173d-e. 12. Ibid., 174b, 175e.

13. Platón, *Fedro*, 256b. 14. Platón, *Gorgias*, 508a.

15. Platón, *Cármides*, 159b; *Gorgias*, 492e-494a; *Fedro*, 256b; *Filebo*, 24e, 32a.

mún: el estar sujetos a un *métron*, una medida. El sabio es, de constitución, *métrios*, medurado porque actúa conforme a una medida. Y así Sócrates tiene a gala seguir aquella máxima del sabio Solón que mejor casa con este principio de la medida: «Nada en exceso» (*Mēdèn ágan*).<sup>16</sup> El saber como ética está en su totalidad implicado en él, con lo que admite tácitamente la homología o acuerdo entre el mundo físico y el mundo moral, desde su común referencia al principio universal de la medida. Una entre otras muestras de ello es la preferencia por un régimen político de *eunomía* o buena ordenación legal.<sup>17</sup> Pero quizás la mejor prueba de un saber dispuesto a respetar el principio del orden y proporción de todas las cosas es la iniciativa misma del diálogo filosófico, que es el método o camino, nada menos, escogido por el saber como ética. Si el diálogo no respeta sus reglas, es decir, el *métron*, la medida en que se funda toda su existencia, este saber se para y el camino retrocede sobre sus propios pasos.<sup>18</sup>

Sorprende, al hablar de medida, que no sea Sócrates el autor de la frase «El hombre es la medida de todas las cosas».<sup>19</sup> Se debe al sofista Protágoras, uno de sus adversarios. La cosa tiene su explicación. Para Sócrates no es el hombre el que hace la virtud, sino la virtud la que hace al hombre. Antes de descubrirla y definirla el hombre no puede acabar de definirse ni menos de proponerse como referencia de todas las cosas. Si la medida de todo es, sin más, el hombre, nada es nada por sí mismo, incluido el hombre, del que no hemos tomado ninguna condición clara, explícita ni definitoria de su humanidad. Manifestamos tan sólo una opinión, un amago de conocimiento respecto de lo que creemos ser

16. Platón, *Cármides*, 165a; *Menexeno*, 247e; *Protágoras*, 342b-343b.

17. Platón, *Hippias mayor*, 283e-284a. Plutarco, siguiendo a Platón, atribuye este modelo a Esparta: vid. «Licurgo», en *Vidas paralelas*, XIX, 1-7.

18. Platón, *Crátilo*, 401a. 19. *Ibid.*, 386a.

medida de todas las cosas. Si ésta es, en cambio, la virtud, la cualidad propia de lo que llamaremos, con ella, el *hombre*, el ser humano, y de la que poseemos una descripción de su *qué* y *para qué*, lo que resulta es un mejor objeto de conocimiento y así una más clara medida de todas las cosas, por lo menos de las del mundo en que hay que vivir con un criterio del bien y del mal.<sup>20</sup>

Sócrates admite, con Protágoras, que todo es discutible, pero sólo *antes* del conocimiento. Y asiente, con él, que la referencia de todo sea el hombre, pero sólo *después* de la virtud asimilada al conocimiento. El sofista continúa la marcha apoyado en su opinión del hombre como medida. El filósofo no prosigue la suya hasta haber descubierto una medida común para todas las opiniones de contenido similar. El saber como ética y la virtud como medida le han llevado a esta encrucijada desde donde se divisa una nueva medida general del saber. Ahora no basta con decir que el hombre es la medida de todas las cosas. Hay que aclarar, para asegurarse de que lo es: «Todas las cosas son conocimiento».<sup>21</sup> El camino del relativismo ha tomado la dirección del universalismo, sin menosprecio del tramo recorrido hasta aquí.

20. Platón, *Protágoras*, 323b, 356d-357d; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 16.

21. Platón, *Protágoras*, 361b (*Pánta khrémata éstín epistémē*).

## EL CUIDADO DE UNO MISMO

La virtud de la medida es la salud del alma. Pero, antes que nada: ¿Qué es el alma? «El hombre es el alma»,<sup>1</sup> dice Sócrates, y no parece que haya un concepto más oscuro que éste en ningún idioma. Por lo pronto, el hecho de que el alma pase a ser objeto de atención del saber como ética ha supuesto un cambio radical del valor otorgado a lo grande y lo pequeño, lo exterior y lo interior con relación al hombre. La virtud, la cualidad personal, no puede menos que hacernos pensar que el universo más grande es el alma y la patria más pequeña es el mundo, que se hace uno entre muchos cuanto mayor es nuestro conocimiento y mejor nuestra voluntad.

Para describir el alma, la *psykhé*, vamos a centrarnos en sus funciones conocidas. El alma es aquella facultad del ser humano por la cual éste adquiere conocimiento. Pero también es aquella por la cual el conocimiento puede referirse a sí mismo y dar lugar a la particularidad de lo humano: la existencia, para el individuo, de su yo o uno mismo. La propia actividad de su cerebro, órgano cultural por excelencia, le indica que junto a la realidad de la mente existe la del yo, el *self* que ningún científico puede negar. Lo mismo ocurre con otra función del alma, puesta ahora al descubierto por la actividad práctica: ser aquello por lo cual el individuo es capaz de *vivir* y de *vivir bien*.

1. Platón, *Alcibiades*, 129e-130e.

El alma es «fuente de vida» porque es evidente que nuestro entendimiento se refuerza cuando se refiere a él mismo y también cuando se dirige a otras mentes, de las que suele recibir nuevos estímulos si genera discusión y situaciones de acuerdo. No sería fuente de vida si no sintiera, como suele sentir, un sentimiento de contradicción cuando, por lo contrario, surge el desacuerdo con otras mentes o en el interior de la propia. Además, el alma hace que podamos vivir «bien»: ¿cómo podríamos hacerlo sin un control y una guía para nuestro cuerpo e incluso para las puras funciones del conocimiento? Si no hubiera en nosotros ninguna facultad capaz de hacernos actuar justa y honradamente tampoco tendríamos experiencia de una vida buena. Por ambos motivos el alma hace al individuo «viviente», una forma de unidad entre lo orgánico y lo cultural, lo heredado y lo aprendido, que no se da en el resto de seres vivos, limitados a «estar en vida» sin saberlo ni poder de alguna manera modificarlo.

Tal forma de unidad es lo que permite a cada ser humano hacerse único y singular: tener una vida personal, ser una persona. El alma es lo mismo que decir la persona; y la virtud, decíamos, es la salud del alma. Sin duda la virtud está plenamente justificada. Es aquella conducta destinada al mejor despliegue de la vida personal, al desarrollo de la persona, que constituyen esa función del alma acabada de describir, y la que envuelve a todas las demás, por su valor pragmático y fecundidad intelectual. Conforme sea nuestra concepción y práctica del bien, así será nuestra vida. El destino no está escrito en las estrellas, sino en los mensajes que nos enviamos a nosotros mismos y en el caso que les hacemos.

El saber como ética prescinde de especular sobre el alma. Reconoce que está unida al cuerpo, pero no la identifica con una supuesta «vida corporal»; ni, dentro de ésta, con el psiquismo, la *mens*. Menos aún la reduce a una etérea «vida espiritual», pura inteligencia que Anaxágoras aún cree independiente de la materia y que Descartes, después, tomará

por una sustancia, la *res cogitans*, opuesta a lo material. La *psykhé* con la que tiene que ver la virtud no es el símbolo ni tampoco la forma fenoménica de ninguna «sustancia», sea corpórea o incorpórea, así como de ningún «principio», por ejemplo el de la inmortalidad, para Pitágoras, otro griego anterior a Sócrates. En cualquiera de estas posibilidades el alma se referiría sólo a una realidad impersonal, cuando lo que nos descubre la ética es justamente su identidad con la persona. Todo lo que expresa y simboliza el alma es una relación y tan sólo una relación; no hay que especular más, después de eso. Ahora bien, es la relación nada menos que del individuo consigo mismo y para sí mismo, de conocimiento y trato de hecho. Hablar, pues, de la analogía entre la salud del cuerpo y la salud del alma, o entre las virtudes de uno y de otra, no es nada descabellado, porque dichas cualidades están en mutua y continua correspondencia. Y tiene, sobre todo, una ventaja decisiva para la ética, pues permite que el bien no sólo sea buscado por sí mismo, sino por su efecto benefactor en general sobre la persona, incluida la salud del cuerpo. La paga de la justicia es también la felicidad. En otras palabras, se refuerza nuestro interés por la ética.

Por otra parte, ¿qué se quiere decir cuando se afirma que la virtud es la «salud» (*hygíeia*) del alma? Recordar su analogía con la salud del cuerpo no nos aclara mucho más sobre el asunto. Hay que entrar otra vez paso a paso en el significado de un concepto ético. Primera observación: del mismo modo que hay un cuidado (*therapeía*) del cuerpo lo hay también del alma. Quién mejor, para entenderlo, que el propio médico, y en especial si pertenece a la tradición hipocrática, que es la reconocida por Sócrates.<sup>2</sup> Segunda observación: una y otra forma de cuidado no pueden estar separadas entre sí. La razón es que cada una resulta inútil sin la otra.<sup>3</sup> Tercera nota,

2. Platón, *Cármides*, 156e-157b; *Laques*, 185e.

3. Platón, *Cármides*, 156e.

y a título ya de exhortación: cuando se trata de nuestras ocupaciones y su buen término, lo primero, en el orden de prioridades, es el tener cuidado del alma, en el pleno sentido de la persona de uno mismo. Sólo después hay que ocuparse de lo estrictamente material u honorífico. La razón es que si sólo nos interesa lo accesorio en una ocupación, aquello que la liga a la opinión y la fortuna, nos bastará con tener cuidado de lo periférico, lo que escapa de la esfera de la persona. En cambio, si de la ocupación miramos lo esencial, aquello que la liga al conocimiento y a la excelencia de su ejecución, resulta evidente el haber de tener cuidado al mismo tiempo, y a un nivel equivalente, de la persona, que es lo esencial del individuo.<sup>4</sup> Dicho de otro modo: anteponer la virtud implica tener cuidado de uno mismo (*epiméleia tês psykês*), procurar la «salud» del alma. Quien se toma en serio lo primero no puede dejar de hacer lo segundo. Sócrates dice que así lo hace y lo continuaría haciendo por más veces que se le condenara a morir.<sup>5</sup>

El diálogo socrático exhorta siempre al «uno mismo» o persona, en su integridad, de los hablantes, que luego, en el silencio, continuarán dialogando consigo mismos. Esta llamada de la persona a la persona no es un hábito arraigado; ni un mero recurso, ahora entre dialogantes cultos, para avivar el diálogo o darle un tinte dramático. En verdad cuando se menta al alma en la conversación y se la hace objeto, si no testigo de máxima excepción, el diálogo cambia de tono y se pone serio. Pero es que de la discusión de estos asuntos y de tener presente el alma depende el salvar o no la vida personal, el alma de cada uno. El cuidado del alma se hace para su entera salud o salvación (*sōtēria*), y quien cuida su alma salva su vida.<sup>6</sup> *Asklēpiós*, dios que sana y salva, ha sido engendrado

4. Platón, *Apología de Sócrates*, 29d-30c, 41e; *Alcibíades*, 128a-129d.

5. Platón, *Apología de Sócrates*, 30b; *Alcibíades*, 132c.

6. Platón, *Protágoras*, 356d-357a.

por Apolo, dios de la medida y el autoconocimiento. Una génesis análoga actúa en los humanos, entre el esfuerzo por la virtud y el cuidado del alma que eso conlleva, en un origen, y la buena preservación de ésta, la vida personal, como inmediata consecuencia. Conforme dura el esfuerzo, dura al menos la vida personal, y mientras dura ésta, el esfuerzo la mantiene a salvo. La virtud es la salud del alma y el cuidado de uno mismo opera por su salvación.

Ya se ve que el cuidado de uno mismo no está al alcance de cualquiera. Más que unas facultades naturales y comunes a la mayoría de individuos, requiere el persistente esfuerzo de ponerlas en práctica y escoger con acierto su objetivo, el bien de una vida justa y moral. Además, el desarrollo de la virtud como cuidado de uno mismo es un ejercicio que exige constante atención y vigilancia, la *sollicitudo* que pronto la filosofía estoica verá como característica de la conciencia moral, el mejor centinela de la mejor ciudadela. Paradójicamente, la vida feliz del sabio y de las personas que cuidan de sí mismas no es una vida tranquila.<sup>7</sup> La inquietud, el estado de alerta, es la compañía constante de una felicidad obtenida con la licitud de una vida aceptable y aceptada. Es una paradoja lo suficientemente grande para alejar a muchos de una vida de este tipo, reservada a los sabios y en parte a los filósofos que tratan sobre ella.<sup>8</sup> Dice Sócrates que si se le pregunta por qué no puede vivir despreocupado de una vez no dispone de una respuesta para ello: «Este es el punto—agrega—que me resultaría más difícil hacer entender a algunos de vosotros».<sup>9</sup> El cuidado de uno mismo parece destinado, no por definición, sino de hecho, a los más dispuestos a captar su sentido, y ello incluye a los filósofos. Aunque éstos logren hacerse entender, en realidad no serán aceptados. Y, a veces, cuanto más claros, menos comprendidos. Contra esta

7. Platón, *Apología de Sócrates*, 36b.

8. Platón, *Alcibiades*, 124c-d.

9. Platón, *Apología de Sócrates*, 37e, 38e-39d.



paradoja la filosofía no tiene solución, porque se trata de ella misma como elección de vida.

La vida elegida por el filósofo es una vida examinada: examen (*exétasis*), en el diálogo, de las palabras del otro, y siempre examen de uno mismo.<sup>10</sup> Es una elección tan buscada y asumida que hace decir después a Sócrates: «Una vida sin este examen no vale la pena ser vivida».<sup>11</sup> Examinar, aquí, es investigar a fondo, algo más que un detenido análisis o una minuciosa comprobación. Tiene que ver con el cuidado de uno mismo y éste, recordemos, con un saber de la medida, con la virtud. Es cierto que podría haber otras formas de cuidar la propia persona: la virtud no tiene por qué hacer filósofo a todo individuo medido. Pero la vida examinada es el modo más eminente de realizar este cuidado. No porque sea la vida elegida por el filósofo, sino porque corresponde al despliegue de todas las funciones del alma: conocimiento, referencia a uno mismo, desarrollo de la persona. Un despliegue que resulta ser la «manera habitual» de vida del filósofo y con la que Sócrates intenta retratar la suya de un solo trazo.<sup>12</sup> La función inicial del alma es el conocimiento, y eso sólo ya es un primer obstáculo para quien pretenda examinarse a sí mismo sin reconocer antes su ignorancia ni aceptar que no puede haber virtud sin autoconocimiento. Al fin y al cabo, el cuidado de uno mismo es siempre una actividad completamente interior, y es de suponer que sólo aquellos que además de virtuosos estén dispuestos a proseguir con esta actividad, y más aún si conforman a ella su vida, serán los que a la postre figuren como candidatos a una vida elegida, sin ser ellos mismos unos elegidos.

La vida examinada—vida, pues, filosófica—representa

10. Ibid., 22e, 23c-d, 28e; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6; IV, 8.

11. Platón, *Apología de Sócrates*, 38a.

12. Ibid., 27b. Vid. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, II, 3, 5.

un constante movimiento en el alma o vida personal del individuo. Es la acción, por descontado, tratándose de la facultad del conocimiento, de someter a la crítica las palabras, el modo de razonar, el presunto conocimiento, en fin, de los otros y de uno mismo, que de sujeto pasa a ser tenido como objeto al que examinar sin concesiones.<sup>13</sup> Nadie que reflexione puede, por ejemplo, perdonarse a sí mismo; pero tampoco considerarse del todo malo ni, desde luego, del todo bueno. Cuando la virtud, como una sonda, desciende por su propio peso en el interior del individuo, descubre, aún más que las limitaciones, la fragilidad constitutiva de la persona, un ser permanentemente expuesto a la crítica y la reflexión. Pero una vida examinada es más que este movimiento desconocido para los individuos estúpidos e ignorantes. La vida de reflexión, aunque sea la de un filósofo, consta también de los elementos sensitivos y emotivos que acompañan, en cualquiera de sus localizaciones y etapas, al ejercicio del conocimiento. Examinarse a uno mismo incluye, pues, una acción en nuestra vida personal que se añade al movimiento de la crítica y puede resumirse como el sentimiento de respeto a la persona sujeto y objeto de la crítica y a su ser constitutivamente «expuesto».<sup>14</sup> A la par que lo sometemos a juicio le dedicamos un trato muy atento y por eso lo criticamos. De cualquier modo, estos dos movimientos del alma o persona hacia sí misma hacen de ella todo lo que ella puede ser, su esencia, que no es sustancia ni puro pensamiento, se ha dicho ya, sino relación, nada más, aunque relación personal, nada menos. En otras palabras, el examen de uno mismo es lo que permite a cada uno devenir lo que es: *uno*, es decir, «dos sin contradicción», porque cada uno está hecho de su propia relación consigo mismo. ¿Qué es un individuo sin esta rela-

13. Platón, *Gorgias*, 523e; *Fedón*, 79c-d; *Teeteto*, 189e-190a.

14. Platón, *Gorgias*, 524d-525a; *Hippias mayor*, 298b-c, 304c-e, *Teeteto*, 176d-177a.

ción? Puede ser lo que se quiera, menos alguien preocupado por su persona y que viva de verdad por y para sí mismo. A pesar de las señales que desparrama a su alrededor para avisarnos de que existe, en realidad vive en el anonimato, pues es el primero en no tenerse presente a sí mismo.

El examen de uno mismo aporta al diálogo filosófico y al saber como ética su criterio último: evitar contradecirse y procurar en toda ocasión el acuerdo con uno mismo.<sup>15</sup> Para la virtud de la medida y el cuidado del alma no hay una verdad objetiva, pero sí una experiencia personal que vale tanto como ella y ocupa en definitiva su lugar: que lo peor en una persona es el desacuerdo consigo misma. En cierta manera es transportar al ámbito de lo personal uno de los principios básicos del pensamiento lógico occidental, el de no contradicción, pero ahora convalidado por la sabiduría práctica, de la que quizás surgió mucho antes.

En todo caso, nos encontramos ante una novedad singular para la ética: el hecho de que la experiencia de la intimidad sea su criterio último. Así, desde el diálogo exterior hasta el examen interior, la ética socrática habrá tratado de culminar las posibilidades inherentes a todo ser que razona y siente. Pocas la igualarán en un empeño tan recio como sencillo.

15. Platón, *Critón*, 47d-48a; *Protágoras*, 339c-340b; *Gorgias*, 474b, 482b-483d, 508c-509b; *Hippias mayor*, 304c-d. Vid. H. Arendt, *La vida del espíritu*, I, 3, 18.

## EL AUTODOMINIO

El saber ético no es un saber de cosas. Tampoco lo es de puros conceptos. Dice que un saber de la medida, como el que propone, concluye en el cuidado de uno mismo, que se reduce, a su vez, al examen de uno mismo, el cual consiste en mantener activos nuestro pensamiento y sentidos.

Es un saber sin dogma y sin nada material que enseñar. Abriga un principio de educación, pero hace casi imposible construir sobre él una pedagogía, por carecer de un discurso sustantivo. Todo en él es pregunta, debate, relación de pensamiento a pensamiento, sin parar en su «contenido» estricto. La pedagogía se ha desarrollado, en cambio, como defensa frente al peligroso modo socrático de educarse, en forma de conocimientos y valores que hay que asimilar sin hacer de ellos cuestión. La enseñanza socrática carece de cuerpo pedagógico y en definitiva enseña muy poco: que no admitamos sino aquello que ha resistido bien a nuestro examen y ya no ofrece más contradicción. ¿Hay algo más revulsivo contra cualquier orden establecido?<sup>1</sup>

La educación socrática es aprender a preguntar y a prepararse para una vida examinada. No hay cosas ni ideas que enseñar, pero sí, como vemos, un método, que se aprende ejerciéndolo, incluido el examen de uno mismo. El resto es

1. Vid. A. García Calvo, «Sócrates», *Universitas*, vol. II (Barcelona: Salvat, 1973), p. 288.

corolario o secuela de este enseñar a aprender por uno mismo. Y entre toda la multitud de derivaciones «positivas» de la enseñanza socrática—ideas que creer, conductas que repetir—, la primera es quizás la que se deduce inmediatamente del examen de uno mismo: el dominio de sí mismo (*enkráteia*), una consecuencia del todo moral y práctica de aquella enseñanza.

Nadie confiaría un bien material a uno que no se autodominara; menos aún confiaría un bien superior, como la educación de su hijo o el gobierno de la ciudad. Quien no se domina a sí mismo muestra lo poco que ha sabido cuidar de sí; menos sabrá cuidar de lo ajeno. Tratará nuestros bienes con la misma falta de medida con que trata los suyos, incluida su persona.<sup>2</sup> Ésta es lo más perjudicado cuando el individuo no se domina a sí mismo y es un *akratés*, el que padece *akráteia*, impotencia para ser amo de uno mismo. Los testimonios coinciden en que Sócrates es, contrariamente, un *enkratés*, aquel que muestra autodominio, y así, en el fondo, que cuerpo y alma, y ésta en todas sus facetas, conviven en buena mezcla (*krâsis*) o armonía entre todos sus elementos.<sup>3</sup> Por eso, siendo señal de tan sana constitución, bien que lograda con la virtud y el cuidado de sí, el autodominio es para la persona una «bella y buena posesión», es decir, la nobleza misma.<sup>4</sup> Sócrates la acredita, porque él resiste la amenaza del tirano, la ira popular, el acuerdo simulado con sus contrincantes y, por último, la tentación de adular a sus acusadores para salvar la propia vida.<sup>5</sup> Resiste incluso las insinuaciones del joven y hermoso Alcibiades, que lo cuenta en público, ofendido: «No sé qué trato he de tener con este hombre», confiesa estupefacto.<sup>6</sup>

2. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 5; II, 1.

3. Ibid., III, 9, 4; IV, 5, 11; Platón, *Menexeno*, 248a; *Protágoras*, 352b-c, 357a-b; *La república*, 387d, 390b, 430e; *Gorgias*, 491d.

4. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 5, 1.

5. Ibid., IV, 4; Platón, *Apología de Sócrates*, 32b.

6. Platón, *El banquete*, 216d.

Lo mejor es tener autodominio; lo peor, carecer de él, porque indica la inferioridad del individuo en varios aspectos. El principal, y causa de todos los demás, es haber desestimado la virtud, el saber de la medida, con lo que se muestra en el fondo la propia ignorancia.<sup>7</sup> Un efecto de ello es la carencia de nobleza del individuo, cualidad a la que nos acabamos de referir. Pero otro, y no menos importante para la vida buena en general, es que uno retrocede en el camino de la felicidad.<sup>8</sup> El que es esclavo de sí mismo se aleja, por motivos que no hace falta describir, de este objetivo de por sí lejano para todos. Es una esclavitud con la que renuncia de hecho al concepto de lo propio, necesario para conjeturar una vida feliz y avanzar hacia ella. Por el contrario, cuanto más nos sorprende el hallazgo de una persona, a decir verdad, feliz, menos nos extraña que el dominio de sí misma esté entre las causas esenciales de su felicidad. Y es que es tanto lo que nos jugamos con el control de nuestros instintos, pasiones y prejuicios—la felicidad y la cara, en definitiva la autoestima—, que Sócrates mismo parece no estar seguro de confiarlo sólo a las fuerzas limitadas que rigen la virtud y lo deja, en última instancia, a criterio de nuestro personal, pero desconocido y como divino, *daímōn*. La relación de éste con lo que cada uno vale para sí mismo es tan estrecha e íntima que quien dispone de un estado óptimo de autoestima—felicidad sin perder la cara por el camino—es que goza por ello mismo de un *eudaímōn bíos*, una vida con buen daimon, o de la felicidad sin más, la *eudaimonía*.

Todo en Sócrates tiene un revestimiento paradójico. Ahora que estamos de lleno en la parte más sutil y contemplativa de su enseñanza, la del cuidado y dominio de uno mismo, he aquí que al tratar de explicar de una vez lo que es el personalísimo daimon nos vemos catapultados al lado opuesto de lo íntimo: lo político. Sigamos este salto en cá-

7. Platón, *Protágoras*, 358c-d.      8. Platón, *Fedro*, 256b.

mara lenta. Ante todo hay que recordar que en el saber como ética propuesto por Sócrates se mezclan dos paradigmas: el del saber moderno, representado por los sofistas, y el transmoderno, abierto por el propio filósofo con su método dialéctico. En el primer caso el vehículo es siempre la palabra y el móvil la búsqueda del asentimiento. En el segundo, es decir, para la filosofía, el medio se abre también al silencio, o cuando menos a la perplejidad, y el debate está preparado para terminar, no pocas veces, en la abstención y el disenso, sin que por ello el filósofo crea que ha sido un debate en vano. ¿Por qué adoptar dos paradigmas tan distintos? Evidentemente porque un saber que se quiera fundado en el diálogo y el razonamiento *es* esta misma controversia. El saber como ética incluye la posibilidad del consenso al igual que la del disenso. Lo primero, la tarea afirmativa del saber, lleva a Sócrates a moverse entre los poderosos e ilustrados de su momento, en especial los jóvenes *áristoi* atenienses. Pero lo segundo le conduce a menudo a no identificarse con ellos y mostrarles a las claras que el nuevo saber se caracteriza también por su tarea negativa. Sócrates no «hace» como Pericles ni «produce» como Fidias: su acción es, de hecho, abstención. No posee, no gobierna, no persuade. Más aún: no imparte doctrina y ni siquiera escribe. Discute, pero siempre con el «no» a pedir de boca. Hasta los suyos lo tienen por un excéntrico y su vida matrimonial se comprende, en cierta manera, que sea un pequeño ensayo diario de lo que será la suerte final del personaje. Pues bien, el daimon es el resorte oculto y a la vez el símbolo de este modo de proceder que impide al filósofo decir o silenciar ciertas cosas, cometer u omitir ciertos actos, y generalmente encarnar, alertado por esta especie de voz (*phōnē*) que surge del interior, la voz exterior y comprometida del disenso.<sup>9</sup> El daimon, en una palabra, es distintivo de toda persona que obra a plena concien-

9. Platón, *Alcibíades*, 103a, 105d; *Eutidemo*, 273a.

cia, aquella que casi todas las culturas dirán que «en la duda, se abstiene», y sólo aparece en esta clase de personas.<sup>10</sup>

Sócrates interpreta su daimon como un signo divino.<sup>11</sup> Si éste no se hace oír, nuestra conducta no puede ser mala; aunque en la vida habla habitualmente y habla hasta el final.<sup>12</sup> El daimon no interrumpe al filósofo mientras éste se defiende de sus acusadores con una veracidad que no hace más que aumentar los pretextos de la acusación, hasta condenarlo a muerte. Si el daimon, mientras, no le ha salido al paso es que Sócrates hace la defensa que tiene que hacer, y que la muerte que pueda sobrevenir por ello no es ningún gran mal para él.<sup>13</sup> Pero, por otra parte, el filósofo da a entender que el daimon es un signo de escala y, acaso, naturaleza humana, por más desconocido que resulte su origen. No podía ser menos en quien hace suyo el «Conócete a ti mismo». Puede que el daimon sea la reproducción viva de esta divisa en el alma humana, en cuyo suelo germina con un núcleo enriquecido: «Cuida de ti mismo, domínate». En cualquier caso, el daimon actúa como una voz intermediaria entre lo divino y lo humano. La misma palabra griega invita a aceptar esta última significación: *daímōn* es «divinidad», pero también es el «genio» particular de alguien o de algo que nos hablan en silencio. Por lo demás, pocas culturas se resisten a otorgar este significado ambivalente a los cuerpos que «callan» y a las almas o el interior que «hablan». En el diálogo intercultural todo fluye mejor cuando a cada uno se le supone su daimon, la voz que le advierte por dentro, y se le concede ese extraño aliento que consigue borrar la frontera entre lo divino y lo humano.<sup>14</sup>

El daimon no es aún la conciencia moral, aunque desoírlo provoca en nuestro ánimo un efecto similar al que se pro-

10. Platón, *Crátilo*, 397e-398c.

11. Platón, *Apología de Sócrates*, 40a-c; *Alcibíades*, 124c; *Eutifrón*, 3b.

12. Platón, *Apología de Sócrates*, 31c-d. 13. *Ibid.*, 41d.

14. Platón, *El banquete*, 202e.



duce con aquélla: el malestar ligado al hecho de no poder acallar esa clase de voz.<sup>15</sup> Además, el daimon contribuye a hacer, como hará la conciencia, que el mundo de la subjetividad constituya una conquista activa del individuo, no un fenómeno fortuito ni un hecho con el que haya que contar. Pues, recordemos, es la fuente última del autodomínio, conclusión del cuidado de uno mismo.<sup>16</sup> E igual que la conciencia, el daimon hace también que nuestra condición política, la que acepta o rechaza participar en la vida pública, hunda algunas de sus raíces en este interior del individuo, donde aquella voz desconocida se dejará oír ante cada situación de riesgo para la persona.<sup>17</sup> Pero el daimon no es, con todo, la conciencia moral. Ésta es una facultad ética y sujeta a un discurso racional con el que aprendemos a cultivarla. El daimon, en cambio, es una voz de origen desconocido: humana, sí, pero un misterio para el propio ser humano, que la intuye, así, divina. De ninguna manera podemos hacer nada para ejercitar nuestro daimon ni hacerlo motivo de aprendizaje, a diferencia de la conciencia moral, que el niño adquiere y el adulto puede desarrollar con la reflexión. Se trata, pues, de dos facultades radicalmente distintas, aunque poseen funciones semejantes.

En realidad Sócrates sólo habla del daimon, no de la conciencia moral. Ha descubierto el primero por y para la ética; ahora bien, del daimon parece admirar un poco menos su lucidez moral que su chispa misteriosa, y eso es lo que le hace retomar, desde la ética, el hilo de contacto con lo divino (*tó theîon*), la religiosidad que Sócrates nunca ha desestimado.<sup>18</sup> En efecto, el filósofo es bien conocido de sus con-

15. Platón, *Critón*, 47d-e; *Hippias mayor*, 298b-c; *Teeteto*, 176d-177a; *Gorgias*, 524d-525a.

16. Vid. R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, pp. 40 ss.

17. Vid. H. Arendt, *La vida del espíritu*, I, 3, 17.

18. Platón, *Apología de Sócrates*, 30d, 40a.

ciudadanos entre otras virtudes por su piedad, a la que él mismo cree estar librado de modo vitalicio con la práctica de la filosofía. Interrogar sobre la virtud, buscar en común el conocimiento, cuidar de uno mismo, no tienen para el filósofo sentido si no representan un beneficio humano no menos que un servicio cumplido al dios de Delfos, que le ha aprestado a ello.<sup>19</sup> No obstante, Sócrates es uno más en la lista de los procesados por impiedad, desde un Anaxágoras o una Aspasia de Mileto hasta Protágoras y otros sofistas, con la diferencia de que sólo él será llevado a beber la cicuta. Es su última paradoja y su único escándalo, pero sobre ellos no tiene la más mínima responsabilidad. La impiedad de que se le acusa es un pretexto para apartar a alguien como él, que busca, precisamente, un orden muy superior al del desorden establecido.

Sócrates se anuncia a sí mismo como un representante del orden divino, el que urge en el fondo, según el mandato apolíneo, a conocerse uno mismo.<sup>20</sup> Pero su representación tiene un alcance nuevo: desvelar la ignorancia oculta en la aparente sabiduría y exhortar a todos al examen y dominio de sí mismos. Sócrates se constituye, así, en el único emisario del dios que provoca sin pretenderlo. Su propia existencia resulta ya inquietante. Alertado alguna vez de ello, insiste en que su vida entera es un servicio al dios de la claridad y la medida.<sup>21</sup> Ni la muerte, agrega, le va a impedir hacerlo y recordar que la filosofía «siempre repite lo mismo»: lo peor, como sucede a necios y tiranos, es contradecirse a sí mismo.<sup>22</sup> ¿Cómo entender nosotros este servicio socrático al dios? Para empezar, es un «hacer como el dios». Pues así como éste cuida de los humanos, éstos deben cuidar de su alma o persona. Se trata de una cierta acción de suplencia del dios entre el género de los mortales. Del mismo modo, ese cuidado del alma es un «servir

19. Ibid., 28e. 20. Ibid., 20e-21a. 21. Ibid., 30a.

22. Platón, *Gorgias*, 482b-c; *La república*, 64d; *Fedón*, 62d-e.

como al dios», pues el alma es la dimensión de nuestro ser que más nos asemeja a aquél, de forma que cuidar de ella equivale a un culto religioso. Dirigir la mirada al dios es empezar a vernos a nosotros mismos; mirar a nuestro interior es una manera de no perder al dios de vista.<sup>23</sup>

Sócrates no es sólo un pensador laico, sino religioso también. Es cierto que no defiende la verdad literal del politeísmo griego y su pléyade de dioses, semidioses y mitos.<sup>24</sup> Pero nunca los critica, y por descontado no se propone investigar sobre ellos ni sobre las prácticas con que se les recuerda. Descontado el origen atribuido al daimon, propone un saber ético racional y de signo universalista, pero al mismo tiempo revela a menudo su fe en otras voces que algunos llaman, a la ligera, irracionales, como las del sueño, la premonición o los mismos signos divinos que le llegan con el daimon propio y el oráculo de Delfos. Está claro que los límites de la racionalidad socrática no pueden ser asimilados a los nuestros. Y es que si no fuera un hombre de profundas confianzas no hubiera creído más en su daimon que en su habilidad para razonar; no habría cambiado su vida tras conocer que el dios le había «señalado» a él, y—quizás, sobre todo—no habría otorgado siempre un crédito total a su amigo Querefonte, que le transmitió, sin otros testimonios, ésta tan insólita como fácilmente rechazable información.

A la postre, Sócrates es un filósofo que gusta rodearse de gente razonadora. Pero no espera sólo eso, sino que cada uno sienta un profundo respeto hacia su propia persona, así como a aquel mismo en su condición de portador de un don divino, aquel que cree que justifica su incansable dedicación a la filosofía. La ambivalencia, en fin, entre lo que hoy llamaríamos la razón y la fe, hace que Sócrates viva como un héroe de la primera y muera casi como un mártir de la segunda.

23. Platón, *Alcibiades*, 132c-133c, 134d-134e.

24. Platón, *Fedro*, 229e-230a.

## LA CONSTITUCIÓN DEL SABER PRÁCTICO

En los capítulos anteriores nos hemos situado frente al núcleo fuerte de la enseñanza socrática: que *la virtud es, ante todo, conocimiento*. Parece una paradoja—¡lo moral y lo científico, juntos!—, pero no lo es. En realidad, lo que se dice es que «siempre que hay virtud, hay conocimiento también». Suene extraño o no, el enunciado viene a resumir el primer intento en Occidente de aplicar el método filosófico a la fundamentación de la ética. Para Sócrates, en definitiva, no pueden coexistir el bien y la ignorancia, y en adelante cualquier filósofo moral tendrá que pronunciarse al respecto.

Vamos a ver ahora la parte con mayor fondo doctrinal del socratismo, la que ofrece sus ideas de la «prudencia» o saber práctico, la justicia y, finalmente, la política. Pero esta parte no está tampoco exenta de paradojas. Hasta exige enfrentarse con la que representa, para algunos, la más grande paradoja socrática,<sup>1</sup> cuyo enunciado es, por cierto, una continuación de la paradoja acabada de señalar. Pues Sócrates mantiene que *conocer la virtud es ya poseerla*.<sup>2</sup> Con esta afirmación se ha asociado la que dice «Nadie hace el mal intencionadamente», que en rigor no es socrática, como veremos, pero tiene mucho de su espíritu, al subrayar el peso de la ig-

1. Vid. Th. C. Brickhouse, N. D. Smith, *Plato's Socrates*, prefacio y cap. III.

2. Platón, *Protágoras*, 352b-c; *Hippias menor*, 375e; *Lisis*, 210b-c.

norancia y falta de deliberación en la comisión de actos malos.<sup>3</sup> De cualquier forma, no deja de ser chocante esta nueva tesis socrática. Porque, ¿quién admite a la primera que conocer el bien es hacerlo? ¿No nos muestra continuamente la experiencia que los malvados pueden ser inteligentes también, y que este tipo de mal parece dominar sobre otras clases de maldad, como la que puede resultar de la pasión o la necesidad?<sup>4</sup> Sin embargo, Sócrates insiste: no pueden coexistir el mal y el conocimiento.

En realidad este conocimiento al que alude el filósofo es bastante más que poseer información e inteligencia: es «pensar» y pensar *bien*, es decir, teniéndose en cuenta en el fondo a uno mismo. A la vista de ello, la argumentación de la tesis socrática de que conocer la virtud es ya poseerla puede desarrollarse del siguiente modo. Admítase que la virtud es conocimiento y éste, en un saber como ética, autoconocimiento. Admítase, en este mismo contexto, que el conocerse a uno mismo implicará el cuidado de uno mismo; y con eso nos situamos ya en condiciones de admitir también que conocer la virtud debe implicar el poseerla. Ahora todo gravita en torno a este «debe»: ¿por qué de una cosa ha de seguirse la otra? El nexo no es lógico, no es natural, no es siquiera «moral», en el sentido más corriente del término. Corresponde a una necesidad impuesta, más que por ninguna clase de evidencia, por una intuición personal. No; no hemos entrado en un oscuro callejón que deja atrás la fuerza y claridad, por lo general, de la argumentación socrática. Sócrates quiere decir que quien ha comprendido que la virtud es lo principal para cada uno, pues conlleva el cuidado de uno mismo, no puede dejar de desearla, tanto para él, por su-

3. Vid. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 4-5. El dicho tuvo pronto su traducción latina: *Nemo sua sponte peccat*.

4. Cf. N. Bilbeny, *El idiota moral: La banalidad del mal en el siglo XX* (Barcelona: Anagrama, 1993), pp. 26 ss.

puesto, como para el resto.<sup>5</sup> No hacerlo así es, de entrada, contradictorio con la preocupación que uno haya mostrado por la virtud; pero, sobre todo, y al margen de lo anterior, es traicionarse a sí mismo, es decir, buscarse para más tarde o más temprano el propio perjuicio. ¿Quién iría contra sí mismo? ¿No sería, más incluso que una forma de ignorancia, el más inaceptable de los absurdos? Recapitulando: si la virtud supone lo más grande para nosotros, es una exigencia incondicionada *para cada uno en su bien* el llevarla efectivamente a término. Queda así explicada la tesis de que sólo del conocimiento se sigue, y siempre, la acción del bien. La relación entre hacer bien y pensar bien es otro nudo indesligable en el pensamiento socrático. Salvo que se opte, es claro, por una solución gordiana y se separe de raíz el pensamiento y la acción, como en todas las épocas han gustado de hacer arrogantes y cínicos, diletantes y conformistas, aquellos para los que la educación socrática es seguramente revulsiva.

En buena medida la experiencia misma da la razón a Sócrates cuando asegura, sobre una simple intuición personal, que del conocimiento no puede, en rigor, surgir el mal. Por lo menos, si se tiene en cuenta la experiencia, todo lo excepcional que se quiera, de la ciencia aplicada de forma consecuente a la vida, así como, en general, de los ejemplos de la sabiduría humana. Esta experiencia nos enseña que sólo cuando sabemos y comprendemos la naturaleza y las consecuencias de las acciones consideradas «malas» (en especial los resultados que nos afectan personalmente, pero no sólo ellos) nos encontramos en las mejores condiciones para poder evitarlas y recomendar a otros que hagan lo mismo, en la práctica seguridad de que tales acciones son, efectivamente, *malas*. Si nos hemos limitado, en cambio, a evitarlas por otros motivos, como el miedo o la persuasión, el interés egoísta o la coacción, quizás hayamos obrado de una forma

5. Platón, *Critón*, 47e.

más cómoda y expeditiva, pero no por un motivo tan poderoso y arraigado como el que da la convicción que viene del conocimiento en su servicio mencionado.

Al negar que puedan existir juntos el conocimiento y el mal Sócrates niega al mismo tiempo la posibilidad de una conducta bien conocida tanto por sus contemporáneos como por nosotros: la *akrasía*, aquella intemperancia propia de quienes conocen el bien, pero no están dispuestos a hacerlo. ¿No hay, en efecto, muchos individuos que por la tracción del deseo o la debilidad de sus facultades volitivas cometen el mal aun a sabiendas de que es el mal y no el bien? Aristóteles dice por ello que la perversidad no deja de ser algo voluntario y que el punto de vista socrático está en manifiesta oposición con los hechos.<sup>6</sup> Pues ocurre que aunque deseemos ser virtuosos, además de saber ya en qué consiste, nos resistimos finalmente a serlo, excusándonos en motivos diversos, o bien en un «no sé qué» y siempre en un «soy humano». Ya Sócrates debió de haber escuchado estos versos de Eurípides en su *Medea*:

No puedo veros por más tiempo, me rinden mis males.  
Sé el crimen que voy a cometer; pero mi cólera  
es más poderosa que mi voluntad. (V, 1.077-1.079)

La enseñanza socrática no ignora conductas como ésta. Sabe que, de hecho, los que obran mal lo hacen a menudo intencionadamente, y hasta se permite ironizar esperando que la misma inteligencia usada para los actos malos sea usada para los buenos.<sup>7</sup> Por lo tanto habrá que tomarse con reservas la expresión «nadie hace el mal intencionadamente» como fiel reflejo de esta enseñanza, más aún cuando Sócrates ha podido percibir todo lo contrario en sus propios acu-

6. Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1.113b, 1.145b.

7. Platón, *Critón*, 44d; *Hippias menor*, 365e ss.; *Gorgias*, 481b.

sadores.<sup>8</sup> Lo que el filósofo sostiene en realidad es que del conocimiento informado y resuelto de hacer el bien no puede seguirse más que el hacer, en efecto, el bien. Las razones de ello ya han sido aludidas y se resumen en la idea demostrada de que el conocimiento es el factor humano con más fuerza para tirar del resto.<sup>9</sup> Así, el tipo de *akrasía* o debilidad personal rechazada en particular por la enseñanza socrática es la de un individuo que conociera a plena consciencia el bien y a pesar de eso no lo aplicara en sus actos. Sencillamente, es una posibilidad inconcebible, por absurda para el entendimiento de cualquier individuo sano.

Nadie había enseñado hasta ahora nada parecido. La tesis de que conocer la virtud es poseerla no supone ninguna paradoja. Todo lo contrario: es una clara conclusión teórica del saber como ética y al mismo tiempo una teoría útil para la vida personal y cívica. En una palabra: es el mejor apoyo brindado por la enseñanza socrática para la constitución de un saber propio: la *phrónēsis* o saber práctico.<sup>10</sup> Ser bueno (*agathós*) equivale, en último término, a ser *phrónimos*, una persona dotada de este saber práctico, que no es saber de «sapiencia», o teorético, sino de «sabiduría», el saber que entiende de lo que es el bien para la vida personal y cívica.<sup>11</sup> Y al revés: ser sabio en este sentido práctico es el mejor modo de comprender y de disponerse a ser bueno.<sup>12</sup> La obra del bien y la de la sabiduría se corresponden entre sí desde la perspectiva común de lo que tiene utilidad (*ophelía*) o representa un beneficio, no para los intereses materiales del individuo, sino para el bien de su persona y su co-

8. Platón, *Apología de Sócrates*, 41d.      9. Platón, *Protágoras*, 352d.

10. Platón, *Apología de Sócrates*, 22a; *Critón*, 44d; *Laques*, 192d; *Protágoras*, 352b-c; *Lisis*, 210b-c; *Hipias menor*, 375e.

11. Platón, *Apología de Sócrates*, 36c; *Critón*, 47d; *Crátilo*, 386b, 398b.

12. Platón, *Hipias mayor*, 297a-b; *Alcibiades*, 124e-125a; *Menón*, 86b; *La república*, 451a.



munidad.<sup>13</sup> De manera que toda acción material o moral, pública o privada, que no se acompañe de dicha sabiduría, la del saber práctico, puede transformarse en cualquier momento en una acción contraria a nuestro bien en general.<sup>14</sup> Usados sin cordura, el coraje, por ejemplo, deviene temeridad, la precaución se torna escrúpulo y el talento estupidez. En cambio, en el uso sensato que sólo presta el saber práctico, cualquier acción se espera más al servicio de aquello que, en el fondo, nos beneficia, que de lo que nos perjudica.

Vale la pena, pues, ocuparse del saber de este tipo, que es una ocupación asociada, o sólo comparable, a la búsqueda de la verdad,<sup>15</sup> y congratularse, por tanto, ante la vista de la persona que en sus palabras y actos se muestra cercana a esta sabiduría.<sup>16</sup> La *phrónēsis* no puede ser confundida con una cordura del sentido común; ni es exactamente la prudencia con que algunos, después de Aristóteles, la identifican.<sup>17</sup> También es muy discutible el calificativo de conocimiento «divino» que le dedica Platón.<sup>18</sup> Distante de ambos extremos, la enseñanza socrática recuerda que ella, o el saber práctico, son un saber, en efecto, humano, pero con todo lo mejor que pueda dar de sí este saber. Es, en otras palabras, el saber en su lenta y exigente conformación en sabiduría, desde un inicial y continuado saber como ética y hasta lograr que conocimiento y virtud estén ensamblados en el todo indivisible del bien. Es, en fin, un objetivo abierto a cualquiera, pero sólo al alcance de los que están dispuestos a recorrer este camino que no se cansa de enseñar la filosofía. Por eso el sabio, dice Sócrates, es digno de admiración.

Se hace difícil en todo tiempo y lugar vivir al modo de la

13. Platón, *Hipias mayor*, 303e; *Cármides*, 172a; *Gorgias*, 507c; *Alcibíades*, 116b; *Eutidemo*, 280b, 281b-e, 282e, 292b-c.

14. Platón, *Menón*, 87d-89c, 96e-97a.

15. Platón, *Apología de Sócrates*, 29e.

16. Platón, *Eutidemo*, 306c-d.

17. Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1.144b 17 ss.

18. Platón, *Alcibíades*, 133c-134c; *Crátilo*, 411b-d.

*phrónēsis*, el saber práctico enseñado por Sócrates. Pero aún más extraña resulta la misma idea de proponérselo cuando lo que se observa a nuestro alrededor es la falta de pensamiento. En una circunstancia parecida, la reflexión sobre el saber práctico recupera, no obstante, todo su valor; y no es necesario esperar a que genere un plantel de sabios para que muestre su fuerza transformadora de la realidad, si por lo menos contribuye a hacer pensar y a obrar de forma consecuente con lo que se piensa. ¿Quiere eso decir, entretanto, que en el saber práctico todo se juega a la carta del pensamiento y que tienen razón los que acusan a la enseñanza socrática de intelectualista? La respuesta, a la luz de esta misma enseñanza, tiene que ser ambivalente.

Sócrates no propugna una ética intelectualista, puesto que el saber práctico depende antes que nada de la pura y simple disposición al diálogo. Si hubiera, por lo demás, un determinismo lógico o científico sobre nuestros actos, de forma que lo cognitivo anulara, en la deliberación, a lo volitivo, se negaría entonces de raíz la importancia concedida a la virtud de la mesura y al dominio de uno mismo en la globalidad del saber práctico, en que la voluntad, y aun la emoción, tienen un papel indiscutible. Ni siquiera sus contemporáneos ven en Sócrates lo que hoy llamaríamos un intelectualista. No podían verlo así, a pesar del énfasis socrático en el conocimiento y el autoexamen, porque desde Homero hasta Tucídides<sup>19</sup> la virtud posee para los griegos un componente de previsión juiciosa de las consecuencias del propio obrar; de forma que el vicio y la maldad son en parte concebidos como una expresión de la demencia. La ausencia de un corte radical entre lo práctico y lo teórico, lo moral y lo científico, impide deformar la imagen socrática iluminándola desde un ángulo en detrimento de otro, aunque hoy no nos resulte fácil evitarlo en el contexto dualista occidental.

19. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 46, 1.

Es cierto que el saber práctico exige prestar siempre atención al intelecto, y en este sentido puede ser considerado, sólo desde esta perspectiva occidental, «intelectualista». Pero es un intelectualismo acompañado de «eticismo» y explicable en gran medida por éste. El intelectualismo socrático no sería, por tanto, el de quien cree que la ética es el mejor testimonio de la inteligencia, sino—casi al revés—, el de aquél que se propone adaptar la inteligencia al ámbito y bajo el interés de la ética, que es una manera, para aquélla, de ver rebajado su puesto.

Lo primero sería admisible si Sócrates se hubiera limitado a decir que «siempre que hay virtud, hay conocimiento». Una idea, hasta aquí, poco original y poco útil. Pero el filósofo dice, además, que «siempre que hay conocimiento, hay virtud»; que lo que se espera de fijo del intelecto es nada menos que el bien. ¿Acaso no decimos de nuestras peores faltas que fueron un «error», una «equivocación»?

La novedad real de Sócrates, la *phrónēsis*, ha sido introducida precisamente con este segundo enunciado, que «siempre que hay conocimiento, hay virtud». Así, el modo en que es propuesto el saber práctico es intelectual, pero referible, al final, a otro que es ético.

## DISCUSIÓN DE LA JUSTICIA

Hasta ahora nuestra aproximación a Sócrates ha sido un repaso de las aparentes paradojas de su pensamiento. Dice que la sabiduría es saber que no se sabe, pero Sócrates no es un ignorante. Afirma que la virtud es conocimiento, pero el filósofo tampoco es un sofista. Sostiene que conocer la virtud es ya poseerla, pero no estamos ante un intelectualista.

Ahora bien: con la constitución del saber práctico emerge una nueva paradoja, quizás aún más sorprendente que las anteriores, porque tiene que ver nada menos que con la justicia (*dikaíosynē*). Todo ha empezado con la discusión de lo que pueda significar esta virtud y a la vez principio de conducta a la luz del recién constituido saber práctico. Así, no parece razonable la definición, por otra parte tan aceptada, de que la justicia sea devolver a cada uno lo que es suyo: ¿haríamos lo mismo si supiéramos que el arma que hemos prometido devolver a su dueño será utilizada por éste para matar a un inocente?<sup>1</sup> Tampoco parece más aceptable la versión que añade a la creencia anterior el hecho de dar preferencia a los amigos y un peor trato a los enemigos. Pero ¿qué ocurre cuando el amigo no es por su cuenta justo y el enemigo sí encarna esta cualidad?<sup>2</sup> Quizás sea más convincente la definición, no poco realista, del sofista Trasímaco: la justicia es siempre lo que conviene al más fuerte. Ante una afirmación

1. Platón, *La república*, 331c-d.

2. *Ibid.*, 334c-335e.

de este peso hay que agotar todas las posibilidades de mostrar que conduce igualmente a una contradicción. Si con la ironía<sup>3</sup> y la llamada a la responsabilidad<sup>4</sup> no basta para hacer cambiar de opinión a Trasímaco, hay que mostrarle que en realidad se contradice en lo más hondo, y hacerlo con la fuerza de la lógica y de los hechos. Así, el injusto que presume de sabio es, si bien se mira, ignorante de su forma de actuar; y, en cualquier caso, hasta el injusto necesita en su momento de la justicia.<sup>5</sup> Sin embargo, Sócrates no consigue persuadir a sus contradictores, aunque éstos tampoco alcanzan a refutarlo.

La discusión toma otro cariz en el enfrentamiento con Calicles, otro sofista; Sócrates logra rebajar el ahínco de éste en volver a defender la tesis de Trasímaco sobre la justicia como la ley del más fuerte, y hasta le arranca una expresión de abatimiento: «No entiendo nada de lo que dices, Sócrates. Ve a interrogar a otro».<sup>6</sup> Lo que el filósofo le ha dicho ni siquiera dice nada nuevo sobre su conocida noción de la justicia, que de tan evidente que le parece no osa presentar ni a título de definición: que es una virtud generada con el saber como ética y de incuestionable servicio al vivir bien en general.<sup>7</sup> Sócrates ha hecho enfadar a Calicles con otra y quizás la mayor de sus paradojas, un logro de la cordura inaceptable por el sentido común más común:

*Sufrir injusticia es mejor que cometerla.*

¿Está Sócrates tomándonos el pelo o es, efectivamente, una aportación de la *phrónēsis*, el nuevo saber práctico, por extraña que parezca? Este es el enunciado socrático: «Si hay que cometer una injusticia o bien sufrirla, prefiero sufrir-

3. Ibid., 339c-340b.

4. Ibid., 342e, 345e-347e.

5. Ibid., 351c-352a, 352b-c.

6. Platón, *Gorgias*, 505b-d.

7. Platón, *La república*, 354a; *Gorgias*, 469d-470b; *Critón*, 47e-48b.

la».<sup>8</sup> O dicho de forma indirecta: «Cometer injusticia es peor que padecerla».<sup>9</sup> Si tenemos en cuenta la enseñanza del filósofo repasada hasta aquí, no hay motivo para ver en esta máxima la aportación de un teorema nuevo; de hecho, tampoco es del todo desconocida para la filosofía griega, pues se atribuye a Demócrito una afirmación similar.<sup>10</sup> Se trata, mejor, de un corolario o consecuencia del único, probablemente, teorema socrático, el que sostiene que conocer la virtud es ya poseerla y da origen con ello al saber práctico. Y lo que sorprenderá, hasta ser tomado como una provocación, es que el filósofo ligue aquella singular máxima sobre la justicia con este saber reciente, que se proclama nacido del conocimiento y de la misma estirpe del dios.

Veamos más de cerca por qué la máxima «Sufrir injusticia es mejor que cometerla» se desprende de este saber que une conocimiento y virtud moral. Si conocer la virtud es ya poseerla, una aplicación de ello es que conocer la virtud de la justicia es obrar de forma justa. Hay que especificar, sin embargo, que este «conocer» abarca el conocimiento de las consecuencias de todo orden que un obrar justo tiene no sólo sobre los demás, sino sobre uno mismo. Pues el saber práctico, recordemos, reposa en un saber como ética y ésta en el autoconocimiento. De cualquier modo, podemos ya inferir de lo dicho el siguiente juicio normativo: que actuar justamente beneficia al *agente* y no sólo al beneficiario directo de la acción, y que este bien se experimenta *siempre*. Eso es lo que trata de defender Sócrates en su duro debate con Trasímaco y lo que Platón querrá reiterar después a todo lo largo de *La república*.<sup>11</sup> Por el contrario, cuando la injusticia se apodera de alguien, sean muchos o pocos, sea un individuo cualificado o no, deja a cualquiera impotente para conseguir

8. Platón, *Gorgias*, 469b-c. 9. Ibid., 473a, 474b, 482d.

10. Cf. Demócrito, *Fragmentos*, núm. 45, ed. Diels.

11. Platón, *La república*, 351c-352a, 354a.

lo que se proponía y además lo hace tan enemigo de sí mismo como de su opuesto, el inocente. La injusticia lleva implícita su propia pena, que es la inútil reyerta exterior y la dolorosa fractura interior en quien comete injusticia. De modo que hay que añadir ya un juicio complementario al anterior: actuar injustamente perjudica al *agente* y no sólo al perjudicado directo de la acción, y además este mal se experimenta *siempre*. Más aún: «El peor mal es cometer injusticia». No hay, en efecto, cosa más dañina que ésta, argumenta ahora Sócrates contra Calicles y suscribe después Platón en el *Gorgias*.<sup>12</sup>

Queda rechazada, por lo pronto, la idea de la justicia como algo relativo y la de que cualquier forma de justicia tenga que ser convencional. Pero antes que eso queda bien patente que sólo el justo es dichoso y sólo el injusto es desgraciado.<sup>13</sup> La indisolubilidad entre cada modo de obrar y sus consecuencias personales es tan fuerte y evidente que es lo que hace concluir, en último término, dos juicios preferenciales concatenados. El primero: que ser justo es preferible a ser injusto, salvo que uno opte por ser desgraciado. Y el segundo: que, dado que ser justo es preferible en *todas* las ocasiones, sufrir injusticia es mejor que cometerla, incluso cuando existe la oportunidad de pagar al injusto con su propia moneda.<sup>14</sup> También en este caso resultaríamos perjudicados.

Sócrates da por supuesto que nadie en su sano juicio quiere ni cometer injusticia ni padecerla.<sup>15</sup> Pero ante la eventualidad de tener que decidir entre lo uno y lo otro, la preferencia debe estar clara, aunque constituya una norma de prudencia que la prudencia del sentido común no entiende.<sup>16</sup> Es la misma regla de conducta que Shakespeare pondrá en boca de la esposa de Macbeth: «Es mucho mejor ser aquello

12. Platón, *Gorgias*, 469b, 472e, 475e, 509b; *Critón*, 49b.

13. Platón, *La república*, 354a. 14. Platón, *Critón*, 49c-d.

15. Platón, *Gorgias*, 469c. 16. Platón, *Critón*, 49d.

que hemos destruido que el hecho de vivir sin una sólida alegría, precisamente por culpa de la destrucción».<sup>17</sup> Con todo, la norma prudencial expuesta por Sócrates sigue siendo objetada con razones de peso y no sólo por el sentido común. ¿Por qué todo el que comete injusticia ha de padecer una disensión consigo mismo y ver frustrados tarde o temprano sus planes? ¿Hay algún motivo fundado para ello? La justificación socrática remite siempre al teorema que liga el obrar de forma justa con el pleno conocimiento de lo que esto significa. Pero cuando tiene que apurar todos sus argumentos insiste, en particular, en la siguiente constatación: que el obrar injusto supone autocontradecirse y que ésta es causa suficiente para sentirse mal en lo más profundo. Dicho de otro modo, todo el saber práctico que conduce hasta decir que sufrir injusticia es mejor que cometerla se apoya en el puro y simple principio filosófico de no contradicción, tomado por primera vez en la historia de la ética como asunto de la experiencia moral. Así, haciendo un repaso de los dones entregados por Apolo a los humanos, Sócrates anuncia con firmeza que a él mismo le ha concedido el daimon; a los que se dedican a la filosofía les ha dado el presente de la dialéctica; y, por último, a *todos* los atenienses les ha descubierto el precepto de evitar la experiencia de la contradicción, que es lo peor que les puede ocurrir. Eso es lo que aguarda a sus acusadores, Anito y Meleto, pues condenándole a él se atacan a ellos mismos: no les será fácil encontrar a otro que sirva al dios como él, y en última instancia habrán faltado contra el dios mismo.<sup>18</sup> Ya antes el propio Sócrates dice hacer todo lo posible para no sufrir esta experiencia de la contradicción. En palabras, después, de Platón: «Por lo que hace a mí, es preferible que mi lira desafine y no suene acorde con mi voz, y que me ocurra igual con el coro que yo dirija, y que un sinnúmero de hombres disientan de mí, a que yo, un

17. *Macbeth*, III, 2.    18. Platón, *Apología de Sócrates*, 29b, 30d-31a.



hombre solo, discrepe de mí mismo y me contradiga». <sup>19</sup>

¿Por qué es tan mala la contradicción personal si, al fin y al cabo, lo que se vulnera es un principio filosófico y, con mucho, un precepto que sólo Sócrates, un simple mortal, asegura ser un «presente divino»? La contradicción es mala porque es la experiencia misma de la oposición entre una cosa y su contrario en el seno, nada menos, de nuestra voluntad, que es la facultad del obrar y una parte esencial del eje sobre el que gira la vida personal de cada uno. No cabe duda que para la mayoría de los humanos querer hacer aquello que a la vez no se quiere hacer, como ocurre al cometer un acto injusto, es una experiencia que da al traste con la integridad o mínimo equilibrio necesario para la vida de su persona, su alma. El injusto comprueba tarde o temprano que no hace lo que quiere y hace lo que no quiere, pues actúa contra los demás no menos que en su propio perjuicio. <sup>20</sup> ¿Cómo no va a ser eso motivo de malestar y de repulsa? Es por ello por lo que cometer injusticia supera en dolor el sufrirla, y que esto último, en caso de tener que elegir, es preferible a lo primero, pues el que padece injusticia no hace nada contra sí mismo. <sup>21</sup> «Hacer sufrir—ha dicho después Albert Camus en tono parecido—es la única manera de equivocarse». <sup>22</sup>

Tales cosas, que ser injusto equivale a la experiencia dolorosa de la contradicción, y ya eso lo hace detestable, pare-

19. Platón, *Gorgias*, 482c-d; *Critón*, 47c-d; *Hippias mayor*, 304c-e. Vid. H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 212-214, 220-221.

20. Platón, *Gorgias*, 465a-468d. Argumento recuperado por Aristóteles en *Ética nicomaquea*, 1166b. La contradicción en la voluntad, contradicción «ética» por antonomasia, es una de las formas de contradicción sostenidas por Kant para la definición del criterio de universalidad del obrar. Vid.: I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Teorema IV, Observación II. También: N. Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, op. cit., 148.

21. Platón, *Gorgias*, 475c, 508e; *Teeteto*, 176d-177a.

22. *Calígula*, I, 6.

cen de naturaleza tan evidente y merecedoras de ser fijadas con «palabras de hierro y de acero»,<sup>23</sup> que ya no hay más posibilidad racional de continuar discutiendo sobre ellas. El hecho es que entre los que aceptan que la injusticia es perjudicial para todos y los que no lo aceptan «no puede existir deliberación en común—continúa Sócrates—, sino que necesariamente se despreciarán y recriminarán unos las decisiones de otros».<sup>24</sup> En otras palabras, el diálogo en la ciudad multicultural sólo puede estar condenado al fracaso cuando se ignora la lógica elemental de la no contradicción o se es lo suficientemente apático como para no sentir el malestar que provoca el desacuerdo con uno mismo. Para esta clase de individuos no está hecha ni la filosofía ni la política, y aún hoy ni la psiquiatría, que no los cura.<sup>25</sup>

Al rechazar el pensamiento contradictorio y sus efectos perjudiciales, tanto en el plano colectivo como en el individual, Sócrates no está excluyendo otros modos de razonar y de sentir que no sean el suyo. La norma prudencial de que sufrir injusticia es mejor que cometerla está pensada para todos sin excepción, no sólo para aquellos que hacen del principio de no contradicción la base de *su* lógica o del sentimiento de pesar el fondo emotivo de *su* moral. Es una norma para todos aquellos que se sienten extraños y en falso ante el hecho de la disonancia a su alrededor y en su propia persona. Rehúsar la disonancia no es negar la diferencia o el contraste, sino preferir que aun la pluralidad más grande, fuera y dentro de nosotros, en nuestra forma de pensar y de sentir, exista con algún tipo de sintonía que muestre la conexión de todas las diferencias entre sí y no su mutua ignorancia o su radical enfrentamiento. La lógica de la no contradicción y el sentimiento doloroso del desacuerdo interior con ella aso-

23. Platón, *Gorgias*, 508e.      24. Platón, *Critón*, 49d.

25. Vid. N. Bilbeny, *El idiota moral: La banalidad del mal en el siglo XX*, *op. cit.*, pp. 56 ss.

ciado sólo son un exponente, aunque posiblemente el más claro y aceptado, de esta preferencia universal por la consonancia de lo vario, mejor que por su discordancia o expeditiva supresión.

Más allá, pues, del compromiso con el estricto principio de no contradicción, acompaña y mueve al saber práctico esta confianza en que la consonancia es lo máspreciado para todos. Personalmente, aunque a menudo parezca todo lo contrario, Sócrates no quiere disonar del dios, de las leyes de su ciudad, de su propia voz interior. Y en su enseñanza queda bien patente que la disonancia es fea y hasta vergonzosa en todos los órdenes de actividad moral. Así, para empezar, en el diálogo no debe haber inconsecuencia entre lo que se dice primero y lo que se afirma después, y eso hace la ignorancia. Luego, en el saber práctico, no debe haber incoherencia entre lo que se sabe bien y lo que se hace, y eso haría la debilidad del comportamiento. Finalmente, en la proyección pública, no debe haber inconsistencia, que es casi disparate, entre lo que se hace y lo que se quiere, y eso caracterizaría a la injusticia. De lo contrario, la disonancia nos lleva a la ruina interior, en orden creciente según el expuesto. Y, realmente: «¿Vale la pena vivir con esta ruina?».<sup>26</sup>

Si la injusticia, la falta de autodominio, la ignorancia, «no valen la pena», porque conducen al malestar, ¿quiere decirse que la enseñanza socrática es una filosofía de la felicidad, en una palabra, y no de la virtud, como ella misma se presenta? Este es quizás el último desmentido que hay que hacer sobre el pensamiento socrático: no propugna simple y llanamente una filosofía eudemonista, consagrada a la obtención de la felicidad, aunque fuera en la variante del bienestar interior que asoma en cada una de sus mayores afirmaciones. En la sabiduría socrática la relación entre la virtud y la felicidad es muy peculiar. No es una relación extrínseca,

26. Platón, *Critón*, 47d-e.

como de realidades ajenas, en que la virtud es sólo *instrumento* de la felicidad, a la manera epicúrea, o acaso ésta instrumento de aquélla, en un hedonismo muy particular. Tampoco se trata de una más íntima relación entre virtud y felicidad, ni porque la primera sea el *principal* elemento constitutivo de la segunda, al modo clásico de Platón y Aristóteles, ni porque sea *todo* lo que viene a constituir la felicidad, a la manera estoica. En contraste, para la *phrónēsis* socrática virtud y felicidad son heterogéneas, pero se avienen bien en el mismo ámbito de una vida justa y moral, en que la virtud, sin embargo, tiene la soberanía.<sup>27</sup> La virtud es buscada por ella misma y no por sus consecuencias en nada que no sea este ámbito, en toda su amplitud personal y colectiva.<sup>28</sup> Ahora bien, la felicidad no está fuera de dicho ámbito: cabe en él y se espera incluso de él. Pues si la felicidad no es necesaria para la virtud, la virtud es necesaria y suficiente para la felicidad. De modo que detrás de cualquier alusión al «beneficio», la «utilidad» o la «felicidad», en suma, que trae consigo el obrar cuerdo y mesurado, no puede dejar de adivinarse la imagen y referencia del individuo que muestra estas cualidades y el esfuerzo de haber actuado sin desgarrar dicha imagen. En el ámbito, pues, de una vida justa y moral, siempre que hay virtud debe haber felicidad y siempre que hay felicidad debe haber virtud.

Dentro de este ámbito podemos con toda legitimidad formularnos el fin último de una vida feliz<sup>29</sup> y mantener la virtud misma como un bien no final. Pero aun así, en cual-

27. Platón, *Apología de Sócrates*, 38a. Vid. G. Vlastos, *Socrates, ironist and moral philosopher*, pp. 200 ss.; Th. C. Brickhouse, N. D. Smith, *Plato's Socrates*, cap. IV.

28. Platón, *Gorgias*, 499e-500a.

29. Sócrates no ofrece una definición de la felicidad, pero se desprende de sus continuas referencias a la salud y la belleza, la amistad hacia los demás y hacia uno mismo. De algo no hay duda: la vida feliz es aquella que uno elegiría si volviera a nacer, y ésa es sólo, para Sócrates, la *vida filosófica*.

quier alternativa el principio supremo de la elección práctica consiste en la soberanía de la virtud, que no ha dejado de ser en dicho ámbito un bien incondicional. Por consiguiente, ningún otro bien puede compensar la falta de la virtud. Ni siquiera puede hacerlo, excluida la felicidad, el bienestar interior o la tranquilidad de conciencia, no indicativos por sí mismos de haber obrado rectamente. El saber como ética no conduce a sentirse bien, sino a ser justo, aunque esto incluye lo primero. Además, ahí está el caso, conocido por todos, de los que son injustos y no se sienten mal por ello.

## LA RECUPERACIÓN DE LA POLÍTICA

La enseñanza socrática concluye con un recuento: la *phronēsis* o saber práctico. Pero a la vez lo hace con una apertura: el reinicio de la política desde la ética. La norma prudencial de conducta ligada a este saber práctico, la que dice que es mejor sufrir injusticia que cometerla, es el primer indicio claro de que la propuesta socrática no es individualista. La norma en cuestión viene a decir que la injusticia siempre hace sufrir, y que el dolor que se toma como referencia, el primer mal que se da por supuesto, es *el dolor de la víctima*, no el «males-tar» de su agresor, aunque éste acabe siendo mayor. De otro modo no se diría que ser injusto es «peor que» padecerlo. El *otro* es la referencia y ya con eso la ética socrática da paso al interés por la política.

Sin embargo, esta actitud favorable hacia la vida pública contrasta con la general reticencia de Sócrates, a lo largo de su vida, a participar, de hecho, en los asuntos de la política. El filósofo dice a sus acusadores: «Acaso pues os pueda parecer un sinsentido esto de que, en fin, ande yo de acá para allá dando esos consejos y metiéndome en mil afanes, y que en cambio, en la política, no me atreva a subir al estrado ante vuestra asamblea y aconsejar al pueblo en su gobierno».<sup>1</sup> Para ello ofrece dos explicaciones. Una es muy personal: su *daimon* se lo ha impedido cada vez que podía haberlo hecho.

1. Platón, *Apología de Sócrates*, 31c.

Le avisaba de que corría un riesgo de muerte, algo que la entrega a la cosa pública, a diferencia de la causa por la verdad—como el día de su juicio, en que el daimon *no* le detiene—, no merece del todo asumir.<sup>2</sup>

La otra explicación es teórica: en nombre de la racionalidad, no puede hacerse bien la dedicación a la filosofía y al mismo tiempo a la política, pues son cosas distintas. Ni siquiera estaría bien hacerlo a la manera de los sofistas, que participan de una y otra actividad «moderadamente» y «fuera de todo peligro».<sup>3</sup> El razonamiento es de orden inductivo. Hay tres posiciones posibles en relación a participar de dos cosas distintas en su finalidad, empieza a recordar Sócrates. Si las dos cosas son malas, el resultado es «superior» a cada una. Si son opuestas entre sí, el producto es «superior» a la buena e «inferior», todavía, a la mala. Si ambas son buenas, la resultante es «inferior» a cada una. Ahora bien: he aquí que filosofía y política son dos actividades igualmente buenas, aunque con finalidades diferentes. Por lo cual, si se participa de las dos, como hacen los sofistas, «no se dice nada interesante», porque se es inferior tanto al político como al filósofo, en aplicación de la tercera tesis mencionada.<sup>4</sup>

Con todo, no participar en política no quiere decir desinteresarse por la vida pública y la ciudadanía, la *politeía*. Sócrates no hará, en este sentido, como su contemporáneo y discípulo Aristipo de Cirene, que exalta en lo ético la importancia del placer y en lo político el alejamiento del intelectual de la vida y las cuitas de la *polis*. Da testimonio de ello Jenofonte, que dice haber oído de Aristipo, discutiendo con el común maestro, que él no se limita a la ciudadanía, «sino que vivo en todas partes como un forastero».<sup>5</sup> Ser cosmopolita no exige llegar hasta tal punto, al parecer, en cambio, de Sócrates, en cuya enseñanza no cabe la contradicción entre el

2. Ibid., 31d-32a; *Gorgias*, 521c-522a. 3. Platón, *Eutidemo*, 305c.

4. Ibid., 306b. 5. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 13.

saber práctico y la pertenencia, activa incluso, a la comunidad política. La autarquía, dicho de otro modo, no es una aspiración que forme parte del legado socrático, aunque otros, después, la hayan ensalzado como ideal de vida ética. Muy distinto de eso, el saber pensado para la ciudad multicultural renueva los lazos y el compromiso de la sabiduría y la vida cívica, como no podía ser de otro modo en su servicio a la pluralidad. Sócrates hace lo que el filósofo en cuanto tal ante su medio social: la *recuperación de la política* desde y para la ética. Esta es, en general, la posición moral frente a la política, aunque sea distintiva del oficio de intelectual. La tarea del político mismo frente a la ética es inversa a la anterior: *recuperar la ética* desde y para la política. Es lógico que sea así: a cada uno se le reconoce, primero, lo suyo, y a continuación se espera que lo complete con lo mejor del otro. Lo propio del político no es la ética, por eso debe «atraerla» hacia sí, con el interés y el esfuerzo hacia lo que aparece, de entrada, fuera de su oficio. Asimismo, lo propio del intelectual, del que puede asignarse, mejor que el político, elegir siempre conforme a la justicia, no es la política, y por eso, con el mismo interés y esfuerzo hacia lo extraño, tiene que tirar de ella, «adentrándola» en su propio círculo. El intelectual debe llevar la política a la ética y el político tiene que atraer la ética hacia la política. De forma, también, que una ética multicultural es un modo de redescubrir la política y una política multicultural un modo de habérselas con la ética.

Sócrates añade a esta visión un matiz fundamental. Así como el político debe abrirse sin condiciones a la ética, el que aspira a la sabiduría ha de poner una condición a su apertura a la política: que ésta no sea contradictoria con la ética. La participación en los asuntos públicos sólo es viable, desde un punto de vista ético, si estos asuntos están incorporados en los límites de un *kósmos* fundado en lo ético. De lo contrario, hay que abstenerse de participar en la política, a pesar de que esa misma abstención, y por supuesto la clase de vida



que nos ha hecho optar por ella, son ya una forma de conducta política. El acercamiento de la ética a la política es previsible ya desde el arranque de aquélla, cuando intentamos averiguar el qué y el para qué de la virtud por medio del diálogo. Hablar es actuar, y conversar, más aún, un modo de hacer y preparar resultados tan «productivos», a veces, como los del obrar mismo.<sup>6</sup> Así, dos o más personas se encuentran para hablar y hay una sola regla que seguir: no hablar todos a la vez. Pero del diálogo pueden surgir muchas posibilidades de comunicación y conducta: puede hablarse de todo y de muchas maneras. Y aunque no se consiga nada operativo ni se saque nada en claro, por lo menos la conversación habrá hecho pensar, y algo, también, habrá hecho cambiar en nuestro interior, como conceder otra oportunidad más al diálogo. Éste ha puesto ya en marcha el pensamiento, que es un primer paso para la acción.

La siguiente muestra del tránsito legítimo de la ética a la política la ofrece el vivir conforme a la verdad que va surgiendo con el diálogo. La veracidad personal tiene una proyección pública y es altamente comprometedora. Es otro modo de descubrir la política y ser partícipe de ella. Veamos. El servicio a la verdad requiere ante todo la inteligencia de decirla, que es una virtud opuesta al cretinismo. La verdad exige también el coraje de transmitirla, una cualidad inversa, ahora, a la cobardía. Y exige, por último, la lealtad a lo verdadero, que excluye la ambigüedad y la traición. Todas estas virtudes anexas a la veracidad contribuyen a crear *ciudadanos*, *no siervos*. Aunque sean virtudes de uno solo y de su vida personal, tienen una repercusión colectiva y hasta pueden valer como un claro pronunciamiento político.

La diferencia asumida por Sócrates es subversiva. Y lo es en particular para sus allegados, que entienden el ideal de una vida examinada, pero no sus consecuencias aparente-

6. Platón, *Eutidemo*, 284c.

mente contradictorias con el orden de la felicidad.<sup>7</sup> De forma que, ya condenado, el filósofo no puede ofrecer, como contrapropuesta, más que unos cien dracmas. Y lo primero que recuerda a los que dudan de su buena fe es la prueba de su pobreza.<sup>8</sup> Sócrates no cobra tampoco por su enseñanza, que elude asimismo dejar nada *por escrito*, establecer una «doctrina» y constituirse en una pedagogía. Así, en una catástrofe o en un conflicto, el sabio puede perderlo todo, pero no la sabiduría, algo imposible de destruir o de poner entre rejas. Todo lo suyo *lo lleva encima* y es inseparable de su persona, no se le podría quitar. Además, y sobre cualquier otra desventaja, su enseñanza hace más enemigos que amigos, pues dice que «no sabe» y descubre, así, la ignorancia de los que se tienen por sabios.<sup>9</sup> ¿Quién puede perdonarle una subversión adornada, para colmo, con las hojas de la ironía? Todas sus renunciaciones parecen confluir en la provocación. Nadie le ve como un sabio puro o un asceta, sino cada uno como una especie nueva e incómoda de político.<sup>10</sup>

Disposición al diálogo y vida examinada son una combinación que proyecta, como vemos, a la ética hacia la política, aún sin proponérselo. El hecho de contradecir y de evitar contradecirse está en el corazón de esta clase de vida y es lo que la compromete con la esfera pública. Si Sócrates desistiera de contradecir a otros y de procurar no contradecirse a sí mismo, su exhortación a la virtud, su ironía habitual y su propia existencia personal dejarían de ser provocativas y de tener una significación política. Estar despierto es lo propio de la vida del pensamiento, que cesa y vuelve al subsuelo individual cuando dormimos. Estar despierto y ser el tábano que despierta a los demás, para que le sigan en el pensamien-

7. Platón, *Critón*, 45a-d; *La república*, 362e-367e.

8. Platón, *Apología de Sócrates*, 31b.

9. Ibid., 23e-24a; *Gorgias*, 482d-e.

10. Platón, *Apología de Sócrates*, 23c-d; *Gorgias*, 521d.

to, es la imagen acostumbrada de Sócrates entre sus conciudadanos.<sup>11</sup> Y lo que impide al pensar dormirse es, desde el pensamiento mismo, evitar a toda costa contradecirse y rendir testimonio de ello a los demás, casi siempre *contradiciéndoles*. Así, el mejor recurso con que cuenta frente a sus acusadores es decirles que se contradicen, mientras que a él, agrega, es más difícil echárselo en cara.<sup>12</sup> Si, además, se le niega la validez del contradecir, él no puede menos que mostrar de nuevo la contradicción de quien se lo discute.<sup>13</sup>

En cualquier caso, este carecer de opinión el día de su condena, para «sólo» aducir la prueba de la lógica y de los hechos en su vida, no jugará precisamente en su favor personal: a él, que no se cansa de decir que salvarse de la contradicción equivale a salvar la razón y la vida a la vez.<sup>14</sup> Todo lo contrario. El reproche socrático de que se contradicen de punta a cabo les parece a sus acusadores una burla a su inteligencia. La defensa adoptada por Sócrates refuerza aún más la «opinión» que ellos sí tienen de su adversario.<sup>15</sup> Hasta tal punto que Jenofonte y Platón se verán precisados a escribir más adelante la *apología* que su maestro no osó hacer de sí mismo y a mostrar que él tenía «opinión» también. Sin embargo, Sócrates se ha percatado, desde el primer momento de su dedicación a la filosofía, que mostrarle a uno su contradicción es ponerlo en evidencia, y que eso duele a cualquiera, por poco listo o sensible que sea.<sup>16</sup> De modo que alguna vez ha tenido que aclarar: «Contradecir no es insultar».<sup>17</sup> Sabe, pues, hasta el final, de la trascendencia política de su austero oficio intelectual, apoyado, por un lado, en el *uso demostrativo*, para la dialéctica estricta, del principio de no contradicción; y, por otro lado, en el *uso probativo* del

11. Platón, *Apología de Sócrates*, 30e-31a.

12. Ibid., 26e-27a, 39c-d. 13. Platón, *Eutidemo*, 287a-b.

14. Platón, *Apología de Sócrates*, 26e-27a.

15. Vid. M. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, pp. 82-85.

16. Platón, *Eutifrón*, 15d-e. 17. Platón, *Eutidemo*, 285d.

mismo principio en relación con la persona, cuando la dialéctica pone a prueba y compromete, de hecho, a sus protagonistas.

Sócrates está presente en la política como incitador a la justicia y no sólo como antagonista de la injusticia. Si bien este último aspecto es el que decide su actitud característica hacia la política, en que el intelectual es raro que no aparezca, casi sin proponérselo, como un disidente, el primer aspecto, el de una justificación expresa de la política justa, está algo más que insinuado en el conjunto de la enseñanza socrática. Corresponde más tarde a Platón, en el marco de su filosofía, desarrollar en *La república* una teoría explícita del estado justo apoyada en elementos de carácter ético recogidos de su maestro.<sup>18</sup>

Mientras tanto, la afirmación preferente de Sócrates respecto a la política es que es imposible mejorar a los conciudadanos sin mejorarse antes a uno mismo.<sup>19</sup> Se trata de una norma prudencial derivada también, como en el caso de la justicia, del nuevo saber práctico fundado en el saber de la medida. La política se atiene a la virtud y, a la postre, resulta eficaz sólo si el político actúa con medida y se conoce a sí mismo. De otro modo, la comunidad es ingobernable.<sup>20</sup> El resto de afirmaciones socráticas sobre la participación en la política y el servicio positivo de ésta girarán en torno a dicha norma prudencial. No hay modo de distinguir, pues, entre las cualidades del «ciudadano virtuoso», porque es justo, y las del «individuo feliz», porque cuida de sí mismo.<sup>21</sup> Ambos tipos de cualidades pertenecen al cuadro de un solo saber práctico, una misma sabiduría, disociada más tarde entre «virtudes privadas» y «virtudes públicas», «bien del indivi-

18. Vid. N. Bilbeny, *Ética i justícia*, pp. 57 ss.

19. Platón, *Gorgias*, 514b-515b; *Crítón*, 53a-b; *Apología de Sócrates*, 36d.

20. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 6-7.

21. Platón, *La república*, 354a.

duo» y «bien del ciudadano», por influencia de la teología cristiana y del liberalismo político.

Veamos, para concluir este capítulo, la relación que Sócrates tiene de hecho con la política de su tiempo. La mayor parte de su vida transcurre en la democracia, régimen que acepta y que a pesar de todo le condena a muerte. También fueron procesados por ella otros demócratas: Anaxágoras, Protágoras, Diágoras. Pero el caso de Sócrates es aún más clamoroso, porque se le quita la vida, se hace en un momento de lucha por la restauración democrática y, además, se ejerce, a diferencia de los otros excluidos, sobre un ciudadano ateniense. ¿Qué está ocurriendo?

La complejidad de las circunstancias, por un lado, y la simplicidad desconcertante de la propuesta socrática, por otro, resultan un combinado nefasto para no pocos de sus contemporáneos. La democracia en su época de esplendor estuvo basada en el supuesto de que el *dêmos* está asegurado por el *génos* y el *éthnos*, comunes a todos los ciudadanos atenienses. Pero tras la inacabable guerra del Peloponeso y el golpe de los tiranos, esa confianza de un pueblo en sí mismo ha sido sustituida por el miedo. El miedo consecutivo, por una parte, al hecho tremendo de constatar que los lazos comunes de cultura y de sangre no han servido para detener el enfrentamiento de todos contra todos, y hasta de cada uno, al final, contra sí mismo. Y el miedo, por otra parte, a que tanta desintegración sea incompatible, ahora, con la restauración de la democracia, en un momento de discreta esperanza, tras la caída de los tiranos.

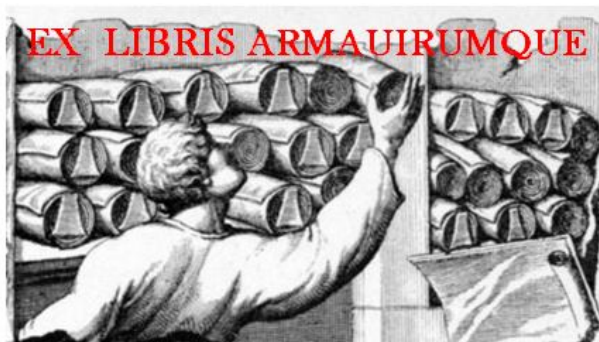
Urgen en Atenas soluciones efectivas, pero sin que se quiera hacer un repaso de las causas que han conducido hasta la crisis de este fin del siglo v. Hacerlo puede ser peor; y peor es aún, como hace Sócrates, indagar en la malicia y la incompetencia de todos los bandos implicados en la paulatina corrupción de la democracia. Que Sócrates proponga, además, una ética intercultural, un modo de estructurar los

vínculos cívicos de la democracia que vaya más allá de las raíces étnicas y de sangre, el fundamento, éste, que añoran los reciclados y presurosos demócratas, será el pretexto que venga como anillo al dedo para poder acusar al filósofo, no de antidemócrata, desde luego, sino de liquidador de las raíces patrias entre lo mejor de la juventud en esta hora de máximo riesgo.<sup>22</sup>

Los que reclaman «responsables» de la situación que atraviesa Atenas ahí tienen, en el afamado filósofo y excéntrico político, una buena pieza que llevar al tribunal del pueblo. Por el mismo precio, lavarán con ésta y otras víctimas su conciencia y podrán reconstruir la democracia sin el «problema» de sus perpetuos examinadores.

La condena a muerte de Sócrates es injustificable. Con ella acaba el siglo de la democracia y de la ilustración ateniense, para hacer nacer juntas una política y una filosofía marcadas en adelante por el miedo.

22. Vid. Th. C. Brickhouse, N. D. Smith, *Plato's Socrates*, cap. VI.



## LA DESOBEDIENCIA POLÍTICA

El proceso judicial contra Sócrates tiene lugar en Atenas, hacia el mes de marzo del año 399 antes de la era cristiana. El filósofo se encuentra ante un tribunal popular designado por sorteo y compuesto por 501 jueces. La acusación principal corre a cargo del poeta Meleto: «Es Sócrates reo del delito de no reconocer los dioses que el estado reconoce y de introducir otros géneros o espíritus extraños; y asimismo del delito de corromper a nuestros jóvenes».<sup>1</sup>

Meleto expone los hechos que, a su parecer, justifican la acusación. A Sócrates le constaba ya la aversión de este personaje contra él, a causa de un supuesto ateísmo que el mismo filósofo se ha ocupado de desmentir.<sup>2</sup> El siguiente acusador es Anito, uno de los líderes de la restauración democrática, populista y reacio al trato con los intelectuales, es decir, en este tiempo, los sofistas. A pesar de haberlos criticado siempre, Sócrates no es, pues, acusado por éstos; antes al contrario, lo irónico es que se le reprocha ser como ellos y se quiere que, por lo menos, acabe teniendo la misma suerte que uno de sus más destacados miembros, Protágoras, que acabó en el exilio. Anito insiste mientras, con dureza, en los perjuicios causados por las doctrinas del filósofo. Éste también se sabía amenaza-

1. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 1; Platón, *Apología de Sócrates*, 24c; Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, II, 40.

2. Platón, *Eutifrón*, 12e, 15e.

do por él, en particular tras oírle decir: «Yo, si me quieres creer, te aconsejaría ir con mucho cuidado».<sup>3</sup> Finalmente toma la palabra Licón para pedir la condena de Sócrates.

Por desgracia el acusado no ha cedido a las presiones de los amigos y ha rechazado llevar preparada la defensa. Desconfía de la escritura incluso en este trance, pero lejos de buscar una compensación en la oratoria se obstina en su método de la ironía y la refutación a la hora de rechazar todos los cargos que se le imputan. Aun en la hora en que se juega su destino, continúa buscando la contradicción del adversario y no parece darse cuenta de que, de hecho, está juzgando a sus propios jueces. Asimismo, rehusa el derecho a pedirles clemencia, de modo que se confirma para muchos la imagen de hombre arrogante y hasta peligroso que le ha conducido al pie del tribunal. Se le declara culpable por 281 votos contra 220.

La segunda parte de este largo juicio está consagrada a la elección de la pena tras escuchar las diferentes propuestas al respecto. La pena que sugiere Sócrates para sí mismo es, dice, lo único que puede esperar de su patria: el reconocimiento público de su misión y un lugar en la representación democrática.<sup>4</sup> Sin embargo, accediendo por una vez a las recomendaciones de sus amigos—el joven Platón está también en el lugar—, concedería que se le impusiera el pago de una mina, cantidad casi insignificante. Es la gota que colma el vaso: parece tomarse a guasa su juicio. Un total de 361 jueces sobre los 501 presentes le condenan a beber la cicuta, una pena realmente insólita en este momento e imprevista incluso horas antes de terminar el proceso. Al final Sócrates da las gracias a los que le han apoyado y lamenta el error de los que quieren acabar con él. Dada la coincidencia con unas fiestas religiosas, tiene que permanecer en prisión durante un mes. Después, tras haber rechazado con su penúltima lección la posibilidad de escapar, toma el veneno en presencia de fami-

3. Platón, *Menón*, 94e, 100b-c.

4. Platón, *Apología de Sócrates*, 36a ss.



liares y amigos. La última lección ha sido su serenidad de ánimo al afrontar la muerte, como corresponde a un hombre de su catadura, a un sabio.

No estamos ante un suicidio camuflado, bien por flaqueza, bien—como pensará Nietzsche—para hacer beber con Sócrates la cicuta a todos los atenienses. Tampoco estamos frente a un mártir, pues el filósofo ha podido escapar y no lo ha hecho. Su muerte es sólo comparable, para su tiempo y lugar, con la muerte de Antígona, que da su vida por defender una justicia más allá de lo contingente y arbitrario. Pero con una diferencia ya a primera vista: la muerte de Sócrates es real, no un mito. Y otra sustancial: no es una marca fuera de su vida, sino el último capítulo de ésta, previsible y previsto por el filósofo desde el principio.<sup>5</sup> Aun con eso, Sócrates no tiene un final común a otros héroes por una similar causa moral. También Marat, Lincoln o Gandhi serán eliminados para acabar con lo que significan. Pero su muerte no está precedida de un proceso que inquiera sobre este significado y lo declare culpable. Ahí Sócrates comparte suerte con Anaxágoras y Galileo, Abelardo y Spinoza, entre otros considerados herejes del pensamiento. No obstante, hay herejes que pagan con su vida y otros que no. La condena de Sócrates fue a muerte. Hay algunos casos de este tipo en la historia más o menos ligada al debate de las ideas, desde Séneca hasta Ferrer i Guàrdia, desde Jesús de Nazaret hasta Bruno, Moro o Servet, pero sólo hay uno que pertenezca a la historia estricta de la filosofía y ése es el caso de Sócrates, condenado y hecho desaparecer por lo que la filosofía práctica, desde el instante mismo de su aparición, mostró que podía hacer cambiar en la vida de una gran ciudad.

Si Sócrates no hubiera rechazado la invitación de escapar de la cárcel no se hablaría nunca más de él como de uno de

5. Vid. R. Nozick, *The examined life: Philosophical meditations* (Nueva York: Simon & Schuster, 1989), cap. 2.

los filósofos más consecuentes con sus ideas; ni de su muerte, por ser filósofo, como la más indiscutible prueba testimonial de la veracidad de unas ideas en la historia de la filosofía.<sup>6</sup> Con todo, Sócrates no sólo rehusa escapar, sino que justifica con razones su permanencia en prisión tras un juicio injusto. Él no puede «inventar» la política, ni mucho menos la *polis*, nacidas muchos siglos antes de la filosofía. Pero ofrece, en las últimas horas de su existencia, lo que viene a significar la primera teoría racional de la obligación política, o, si se quiere, los primeros argumentos en favor de la *obediencia* al ordenamiento político.

El argumento con que Sócrates abre y cierra su discurso contra la huida de la prisión es un postrer homenaje a Apolo: si la ejecución ha de satisfacer a la divinidad, «que así sea».<sup>7</sup> El siguiente argumento es un nuevo acto de fidelidad a la inteligencia filosófica. Así, tanto da que la mayoría no acepte fácilmente que Sócrates ha rechazado la fuga, pues la mayoría se mueve sólo por la opinión, no por la verdad.<sup>8</sup> Además—homenaje, ahora, al principio de no contradicción—, si el filósofo elude la pena, fortalecerá la opinión de sus propios jueces, quienes le han condenado en la creencia de que es un destructor de las leyes.<sup>9</sup> El tercer argumento es el más característico del nuevo saber práctico enseñado por Sócrates. Es un razonamiento ético, en una palabra, y es expuesto por el filósofo tan pronto como Critón y los que quieren ayudarle a escapar le sugieren las consecuencias adversas de todo tipo que van a recaer en las personas que él más quiere, incluidos sus hijos, si se obstina en permanecer preso.<sup>10</sup> Pero examinada atentamente por la razón—contesta el filósofo—, la evasión resulta injusta. Lo justo equivale a vivir bien; eso

6. Vid. H. Arendt, *La condición humana*, I, 3; *Entre el pasado y el futuro*, cap. 7; *La vida del espíritu*, III, 17.

7. Platón, *Critón*, 43d, 54e.

8. Ibid., 44c.

9. Ibid., 53b.

10. Ibid., 45a-d, 53b.

está por encima de todas las objeciones posibles (de la opinión de la gente, de los supuestos perjuicios sobre hijos y amigos) y la razón que lo reconoce es la misma antes, durante y después de la encarcelación.<sup>11</sup> Su daimon también le recuerda que no puede obrar injustamente.<sup>12</sup> Y es que no vale la pena vivir con esa ruina del alma, lo diga quien lo diga, razón o daimon.<sup>13</sup> En cualquier caso, sólo cabe recordar la norma prudencial con que concluye el saber práctico, es decir, que sufrir injusticia es mejor que cometerla, y ver así que ni habiendo recibido una pena injusta hay que volverse con injusticia y escapar de aquélla, como se le pide que haga.<sup>14</sup> Pese a todo, al utilizar esta norma conclusiva Sócrates es consciente, como otras veces, de que muy pocos—empezando por Critón mismo—van a ser capaces de entenderle.<sup>15</sup>

Quizás por eso salta a un nuevo y definitivo razonamiento de orden, esta vez, político. Si él huye de la prisión sin haber dado cuenta de su acto a la ciudad o comunidad política, resulta entonces que no cumple lo prometido—el acatamiento a las leyes de su ciudad, incluso tras ser condenado por ellas—, y que ese incumplimiento afecta a la propia ciudad, «precisamente a quien menos cabe hacer mal». Las leyes de la ciudad no deben ser destruidas por ningún grupo o particular que no justifiquen su sedición ante la comunidad mostrándole a las claras, si cabe, lo injusto de su orden legal.<sup>16</sup> Pero ¿qué puede alegar Sócrates contra las leyes de su ciudad? Los impedimentos para hacerlo son varios y de distinto orden. Ante todo, gracias a las leyes uno nace como ciudadano entre ciudadanos. Después, consigue educarse en la ciudad bajo la tutela de unos padres y, por encima de ellos, de una patria, que debe su existencia también a las leyes. Por ese doble hecho está ya justificada la obediencia al orden legal, que se asienta en el supuesto—por lo demás, democráti-

11. Ibid., 46b, 48b. 12. Ibid., 47d. 13. Ibid., 47e.

14. Ibid., 49b. 15. Ibid., 49d. 16. Ibid., 50a-50c.

co—de que las leyes están por encima de los individuos, que no deben destruirlas salvo para invocar unas leyes mejores.<sup>17</sup> Pero hasta aquí Sócrates no es original: se limita a recordar los motivos por los que el ciudadano ateniense debe sentirse orgulloso frente al súbdito de cualquier régimen tiránico, como bien recalcó Pericles.<sup>18</sup>

Su novedad empieza al constatar, tomándolo ya como un principio válido, que ninguna ley democrática impide que quien no esté conforme con ella abandone la ciudad donde la ley está vigente, «llevándose todas sus cosas, hasta allí donde quiera».<sup>19</sup> Ahora bien, si el ciudadano, tras conocer bien las leyes de su ciudad, persiste en vivir en ésta, está reconociendo de hecho que lo que aquéllas le ordenan debe ser obedecido por su parte. Con su vida en general y en muchos de sus actos, Sócrates ha dado pruebas suficientes de que acepta el orden legal de su ciudad; luego tiene que obedecer lo que éste dispone, aunque le condene a muerte.<sup>20</sup> No debe eludir este fin sin dar una explicación a la ciudad ni aclarar que no se burla de sus leyes.<sup>21</sup> De manera que lo que mereció antes el consentimiento del filósofo no puede ahora perderlo, si no media una convincente justificación.<sup>22</sup> Sócrates renuncia a escapar porque no posee ningún argumento en contra de las leyes que lo retienen, sin por ello haber dejado de recriminar a sus acusadores de ni de concederles una excusa, un perdón. *Saber* que han sido presos de su opinión y víctimas de su intemperancia no le lleva, sin embargo, a eximirles de su culpa, y en ningún momento al filósofo le pasa por la cabeza perdonarlos. Sócrates ha sido condenado por los hombres, no por las leyes ni la democracia, aunque escapar representa la burla por duplicado de éstas y de aquéllos.

17. Ibid., 50c-d.

18. Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 34-47.

19. Platón, *Critón*, 51d.

20. Ibid., 51e, 52b-c.

21. Ibid., 51e-52a.

22. Ibid., 52c-d.

La clave de la obligación política está en el hecho y el principio del consentimiento, que entraña una especie de pacto o promesa implícitos entre gobernante y gobernados, sin necesidad de formular entre ambos un contrato explícito, y excluyendo, de cualquier modo, una obediencia forzada. En el caso de Sócrates ha excluido, además, una adhesión patriótica o instintiva a su ciudad. Al fin y al cabo el filósofo no escapa porque no haya «otra alternativa» a la de ser ciudadano o acaso patriota de la propia patria o ciudad, sino por carecer de argumentos tan racionales como los que ha dado—razones, hemos visto, filosóficas, éticas y, finalmente, políticas—para justificar ante sus amigos que no debe escapar. Si nos fijamos, cada una de las razones en favor de no huir, es decir, de la obediencia política, se desarrolla sobre el respeto riguroso al principio de no contradicción. Pues bien: si éste le hubiera dado pie para justificar su evasión y la desobediencia a la ley, no hay duda de que Sócrates habría actuado en este sentido. No tiene, en una palabra, alternativa a la razón, y por eso permanece donde está bajo su propio consentimiento.

De su posición no se desprende que Sócrates sea un pensador autoritario, un teórico de la obediencia incondicional al gobierno de la comunidad.<sup>23</sup> Pues al mismo tiempo que sienta las bases de la obligación política lo hace en favor de la *desobediencia civil*. A pesar del cuerpo compacto de argumentos ofrecidos a Critón para no escapar, en cada uno de ellos hay una puerta abierta para virar hacia la posición contraria si se descubre en ésta un razonamiento mejor. Lo que preocupa a Sócrates es dar una auténtica justificación de lo que hace, y al vincular lo justo con lo razonable convierte su diálogo final tanto en un alegato por la obediencia política como en un manifiesto indirecto por la desobediencia civil. Es la última paradoja socrática: que la obediencia política

23. Vid. R. E. Allen, *Socrates and legal obligation*, pp. 105 ss.

exige a veces ser desobediente. Pero lo es sólo en apariencia: en Sócrates no hay paradojas. La paradoja en Sócrates es Sócrates mismo. Lo ha sido su vida para sus contemporáneos y acaso, en la intimidad, para él mismo. En la historia posterior es el pensador más respetado y a la vez el que ha sido recubierto con un mayor número de máscaras a propósito de sus supuestas contradicciones y paradojas.

Pero no hay tales, lo hemos visto. Que la obediencia política exige a veces ser desobediente no es tampoco un contradictorio. Con este enunciado se trata de buscar un equilibrio entre las necesidades de la comunidad política y las de sus miembros individuales.<sup>24</sup> Pues la ciudad no puede sobrevivir sin la obediencia de sus ciudadanos y éstos, a su vez, sin que las leyes que obedecen correspondan a un cierto orden moral que haga apreciable su obediencia. Por eso Sócrates ha tenido que desobedecer en la tiranía y en la democracia, y promete, el día de su juicio, que seguiría desobedeciendo si la condición para recuperar la libertad fuera no hablar más en público de sus asuntos.<sup>25</sup> Su vida ha transcurrido entre la obediencia y la desobediencia, y sus últimas enseñanzas también lo reflejan. Tan injusto sería escapar sin motivos como continuar en prisión sin ellos. Sin embargo, tanto Anito y los acusadores como, después, Critón y los amigos, no comprenden que la ciudadanía responsable exige satisfacer principios aparentemente contradictorios entre sí. Bien se ha cuidado el filósofo de evitar dar esta impresión. La prueba es que suministra una teoría explícita de la obediencia política, no de la desobediencia, lo que sería antitético con lo anterior, y sólo deja la insubmisión como un recurso de orden moral, nunca con categoría de ley. Pero no hay término medio, para la mayoría, entre la obediencia ciega y la desobediencia arbitraria. La posibilidad socrática de un obedecer y desobedecer igualmente justos es-

24. Vid. R. Kraut, ed., *Socrates and the state*, pp. 5 ss.

25. Platón, *Apología de Sócrates*, 29b.

capa de su entendimiento o de su nivel de tolerancia.

Por lo demás, Sócrates no ha vivido en ningún momento fuera de la ley, excepto al desobedecer la orden de los Treinta Tiranos de ir en busca y captura del ciudadano León de Salamina. En la democracia no se comporta exactamente como un desobediente a la ley, sino como un disidente, por lo general, de la común doctrina, y un inconformista, a veces, frente a determinados comportamientos. A Sócrates se le tiene por «político», pero a la vez se observa, con desconcierto, que «no participa de la política» y que se atreve incluso a justificarlo.<sup>26</sup> En la democracia ateniense esta actitud no es de buen ver: más que el indicio de ser un egoísta es el signo evidente de que no se sirve para nada.<sup>27</sup> Es una burla a los privilegios que concede la ciudad a sus ciudadanos, y ello, unido a los episodios en que el filósofo manifiesta su disconformidad, hace que se le considere, en fin, como un *misóde mos*, alguien que «desprecia al pueblo». La ciudad, dominada por las falsas apariencias, finalmente no reconoce a Sócrates como el disidente que fue y lo condena como el objetor a la ley que no fue, pese a dejar en su enseñanza una puerta abierta a la desobediencia y ser él, en persona, desobediente en otros extremos que los de la estricta ley. Más que su muerte, lo que Sócrates mismo debe, pues, lamentar es que haya sido condenado sin que se le reconozca el hecho y el derecho de ser toda su vida un disidente, habiendo sido sustituidos esos cargos por la falsa acusación de cometer delito contra la ciudad.

Obediencia y desobediencia están inscritas inevitablemente en el nuevo saber práctico. No es posible decir que éste es más proclive a una que a otra, porque es un saber fundado en el diálogo, que es controversia, y ésta lleva siempre el germen tanto del acuerdo como del desacuerdo, del con-

26. Ibid., 31c-e.

27. Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40, 2.

senso y del disenso, o, dicho más en términos políticos, del consentimiento y de la disidencia. En cualquiera de ambas opciones la posición será por lo menos razonada y razonable, por cuanto no es una posición cerrada, sino sujeta a su vez a diálogo y controversia. No es injusto ser un objetor de la ley, un desobediente político en toda la extensión del concepto, si se da cumplida cuenta del porqué y para qué de esta posición. Sócrates no se decidió a serlo, ni para salvar su vida, porque no dispuso de esta justificación.

Las consecuencias de ser crítico y de mantenerse, como Sócrates, en esta actitud, van a ser siempre después similares. Ser crítico no es sólo una forma de argumentación, una técnica intelectual. Exige talento y coraje; es una virtud y una forma de vida, en suma, que aunque pone en riesgo nuestra vida nos ha permitido al menos vivirla en conformidad con nosotros mismos. El pago por un saber práctico como el socrático es ser más justo y a la vez haber aprendido a vivir explícitamente con uno mismo. El proceso que empezó con el autoconocimiento ha acabado, sin contradicción, en el redescubrimiento de la política y, desde la perspectiva de toda una vida, de la autoconformidad. Es a lo que conduce pensar, dialogar.



## EROS E INVESTIGACIÓN

A pesar de su pobreza y su arriesgada existencia, Sócrates debió sentirse un hombre afortunado. Amó y fue amado. Se dejó llevar por su genio a la filosofía, y ya en vida fue aclamado como el primer experto en esa clase sorprendente de sabiduría.

La llave de esta fortuna puede ser la personalidad de fondo amoroso que sin duda transpiran la conducta y las ideas de este filósofo. El socratismo es nuevo, pero lo original es Sócrates mismo. Él justifica con su ejemplo, aún hoy, la razón y el sentido de la filosofía. Ésta no es el saber, sino el amor al saber, y el filósofo está tan atento a lo uno como a lo otro.

Sócrates se reconoce ignorante no menos que enamorado, lo que le hace, sin embargo, preocuparse por ser sabio y hacerlo, desde su raíz, como una ocupación compartida en el amor. Por eso, aunque el ejemplo de Sócrates es tan fácil de señalar, no es tan fácil de imitar, pues aún más raro que el saber es el estar agraciado con el don amoroso, amar y enamorarse. La mezcla del amor y del conocimiento es algo excepcional, por lo demás, entre los filósofos. Algunos, quizás los más, como Hegel y Heidegger, se conformaron con el amor hogareño, según nos consta. Nietzsche y Wittgenstein, en el otro extremo, parece que amaron de forma tortuosa. Mientras que en las biografías de Kant y Spinoza no hay apenas rastros de vida amorosa. En contraste, Sócrates muestra que

el rigor del pensamiento no es incompatible con el amor gozoso. Hasta en cierta manera se alimenta de él, lo mismo que nos sugieren las vidas de Abelardo y Goethe, o de Russell y Einstein, y de no muchos pensadores más.

No sólo es la admiración intelectual, sino el afecto, lo que hará escribir a Platón de su maestro: «Fue el mejor a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo que tratamos».<sup>1</sup> El autor de los *Diálogos* no tiene empacho en presentarlo también como un poseído de Eros,<sup>2</sup> cuando no simplemente turbado ante la belleza de algunos jóvenes.<sup>3</sup> Jenofonte, por su parte, lo recuerda como alguien que «a menudo decía estar enamorado»<sup>4</sup> y que hasta era capaz de enseñar a los más conquistadores el arte de la seducción.<sup>5</sup> Así que ética y política no son vividas por Sócrates en abstracto, sino al calor del contacto sensitivo con todos aquellos que debaten este género de cuestiones. La enseñanza socrática misma es una clara muestra de que lo intelectual y lo perceptivo se entrelazan en la raíz del conocimiento; que la razón práctica es algo más que razón lógica y que lo «cognitivo» de la política y la moral son algo más que la inteligencia sin emociones ni sentidos. Conocimiento y razón son inclusivos de la experiencia o no son lo que pretenden ser y ponen su título al alcance de un adversario. Ahora bien, aun en relación con este confesado trato con Eros quiere Sócrates lanzarnos otra paradoja, pues ¿cómo alguien que dice estar traído y llevado por la pasión se comporta, de hecho, de modo tan continente y razonador en dicho trance?

En realidad el concepto del amor no es el mismo para el pragmático Sócrates que para su metafísico discípulo Platón. Según éste el amor es siempre un «entusiasmo» y hace que la relación con el otro se viva de manera «pasional». Para el

1. Platón, *Fedón*, 118 a.      2. Platón, *Fedro*, 243 d, 263 d.

3. Platón, *Cármides*, 155 d-e.

4. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2.      5. Ibid., III, 11.

primero, en contraste, la relación que entraña el amor es más mesurada, porque la fuente de la que nace es el contacto sensitivo, no anómalo en sí mismo. Desde este supuesto, lo que ama Sócrates en un joven hermoso es a un joven hermoso, mientras que para Platón es la «idea» en cuanto tal de un objeto amoroso. Hay que evitar la cópula sexual por razones «metafísicas»; hay que evitarla, se limita a decir Sócrates, para no hacer un uso intemperante del sexo. Eros es seductor, no predador. Sócrates sabe distinguir entre la pasión y el objeto de ésta. No es un amante compulsivo; antes bien, reserva a la seducción un valor moral y una función ejemplarizante. Lo fundamental, recuerda, es hacerse buenas personas, gente digna y así bella a los ojos también. Pero una vez aquí, y puesto que es difícil mantenerse en esta condición, habrá que ir en busca de otros que persigan la misma calidad humana y con quienes nos sintamos en todo caso acompañados en la tarea de la virtud personal. Sócrates se precia de ser un entendido en esta necesidad de orden superior, a la que hay que tratar, no menos que la virtud misma, como a una ciencia. Así se explica que diga: «Cuando deseo la amistad de alguien es terrible cómo me lanzo todo yo, que si los quiero ellos también me quieran, si los echo en falta ellos también me añoren, y si deseo estar con ellos, ellos también deseen mi compañía».<sup>6</sup>

El filósofo busca la discusión en el ágora tanto como en las estancias privadas. En éstas gusta rodearse de gente joven y hermosa, sí, pero interesada en hacerse mejor y hacerlo del modo inteligente, hasta estético, y desde luego desafiante hacia lo establecido que les propone su instructor. Éste se deja tentar por los encantos juveniles, pero más todavía por el afán de excelencia de sus interlocutores, en el frescor y la promesa aún de la edad. Ese valor destaca sobre el resto y no es dejado escapar por el pensador que sabe que se halla ante una situa-

6. Ibid., II, 6, 28, 31-32.

ción inmejorable para enseñar a pensar y cobrar, de paso, el mejor tributo por ello: el apoyo y el afecto de los jóvenes. De modo que cuando Sócrates sale al encuentro de éstos, espera, no menos que su belleza, que su personalidad se vaya situando a la altura de ésta y la supere. Para acercarse al bello Cármides el filósofo se tomará la excusa de prestarse a curar la jaqueca del muchacho, lo cual, en la inercia del verbo y el ingenio socrático, que nadie logra desamarrar de una siempre tensa consciencia, se irá transformando, como en otras ocasiones de franco erotismo, en todo un discurso filosófico sobre el «cuidado de uno mismo». Éste parece constituir ya para Sócrates el único objetivo de la adorada relación, incluso para sorpresa del enamorado filósofo, hace unos momentos atrapado en el ridículo. No es el primer pensador en utilizar el diálogo, pero es el primero en darle a éste un aliento personal y hasta una envoltura erótica, aunque siempre al servicio del objeto a discutir. El amor del cuerpo hace un giro en el filósofo hacia el amor del alma, de la persona, y es vivido y observado desde este círculo más amplio como algo que por naturaleza le pertenece, no extraño ni hostil, e indisoluble ya del conocimiento, lo mejor para el cuidado de uno mismo. Para quien además de sentir puede pensar, la seducción termina en la inteligencia y el goce intelectual, que a su vez abren nuevos caminos para el goce sensual. El eros socrático no es platónico, por mucho que éste arranque de aquél y señale a discreción el ejemplo de Sócrates enamorado.<sup>7</sup>

Eros es amor, y el amor es siempre, para nuestro filósofo, deseo. En un primer momento, el eros socrático es el deseo de inacabable posesión de otros hombres. Es la experiencia de la *philía*, la amistad, sobre cuya aspiración o realidad se hace posible el diálogo, la semilla viva del nuevo saber socrá-

7. Vid. especialmente el retrato beatífico que, frente a las insinuaciones del joven Alcibíades, hace Platón de su maestro Sócrates en *El banquete*, 216a-219d.

tico. Pero de esa experiencia, y sin solución de continuidad, surge una nueva forma de eros: el deseo de inacabable posesión del *saber*, en particular, sobre los hombres. Es decir, el amor por los asuntos humanos, por el ser humano mismo, más que por unos hombres determinados. Sócrates se acerca a sus interlocutores por amor, y por amor, también, les interroga y enseña. No hay interrupción del deseo en el amor al saber, ni este nuevo deseo es una sublimación o un sustitutivo de aquel más sensual. Tal segundo momento del eros, supuesta ya la amistad, es la filosofía, el deseo de saber sobre lo que une y separa a los amigos, sobre la amistad misma y el ser humano en definitiva. Es la experiencia, pues, de la *epistémē*, el conocimiento, un deseo o pasión tan interminable como el de la amistad inicial. Ahora bien, una y otra experiencia del deseo, aun siendo el mismo eros, son diferentes en la forma de relacionarse con sus respectivos objetos. Veámoslo a continuación.

En el amor a otra persona no hay separación entre el deseo y su objeto. El anhelo hacia el otro se vive como «ansia», no es objetivable. En cambio, en el amor al saber podemos separar mejor entre el deseo y su objeto. El anhelo lo es de algo más distante y preciso, más «objetivable». Mejor que ansia, este objeto suscita en nosotros un «prurito», una sensación que podemos localizar y que se ataja con mayor facilidad. Las dos clases de eros son, como eros, una búsqueda o investigación de algo que no se posee: el amigo o amante, el saber. Pero en el primer caso, nuestro investigar o ir a la busca (*zēteîn*) se mueve por *tentación*—no va más allá de una querencia o un capricho—, mientras que ante el saber nadie se siente «tentado» ni actuando entre «tentativas», sino que se mueve por más firme y decidida *curiosidad*.

La curiosidad es el espíritu de investigación, el deseo de conocimiento. Sin curiosidad éste permanecería estacionario y aquélla no sería como es: más interminable aún en el prurito por saber de los hombres que en el ansia por poseerlos o

gozar con ellos. En la curiosidad el objeto se puede «observar» y verdaderamente «admirar». Ya no estoy inclinado, sino atento ante él. Frente al amigo, al que deseo y busco igual que el saber, no puedo estar, sin embargo, «atento», ni siquiera tener de él una «visión precisa». La curiosidad, que está en la raíz de toda atención, sería tomada aquí como un gesto frío y de poca amistad. El amigo quiere que se le quiera desde la querencia o el capricho, no desde la atención ni menos el espíritu de investigación.

Esta primera experiencia del eros, la de la amistad, nos regala en exclusiva con el goce sensual; y la segunda experiencia, la del conocimiento, lo hace, pues, con el goce intelectual. Ambos objetivos mueven nuestro uno e indivisible deseo, pero ni que decir tiene que se trata de dos cosas distintas también. En los placeres del amor y la amistad, el interés por el objeto y su posesión no se pueden discriminar; en los del conocimiento, sí. La confusión, en el primer caso, es tal, que cuando no se posee el objeto el interés mismo sufre los efectos del vacío y se rinde al sentimiento fundamental de carencia. Más aún: parece que no hay interés si no hay primero un vacío. No ocurre ni mucho menos así en el interés por el saber. Por otra parte, cuando aún no se tiene al ser amado se experimenta ansiedad o desolación, y cuando ya no lo tenemos se sufre desilusión o añoranza. Al final, la sensación de incapacidad, a veces de indiferencia, acompañan de un modo u otro al goce sensual. Eso no sucede con el placer intelectual al que nos ha llevado la curiosidad. En éste, a diferencia de aquél, el interés por el objeto y su posesión no están mezclados. El interés por saber es consciente de sí mismo y disfruta también de sí mismo. Y aunque como todo amor y deseo es pura apetencia, su insatisfacción no genera aquel sentimiento de vacío, porque el consuelo de un saber finito es un interés infinito que vale por sí mismo.

La curiosidad, como la tentación, nace del deseo. El espíritu de investigación se origina, así, en el amor. Por este

motivo, no son nada que pueda ser «despertado». Al amor no se le despierta. Podemos rescatar del sueño al recuerdo o a la imaginación, pero no a la curiosidad ni al amor, que nunca duermen. Se es curioso porque se es amoroso. Hasta cuando uno nace lo hace por una curiosidad y un amor aún sin nombre. No somos nacidos y podemos volver a nacer siempre que haya amor y curiosidad. Sócrates nació amoroso y curioso. El arte de dar a luz la vida y el pensamiento le acompañará toda su vida como práctica y como metáfora. Tenía a gala ser hijo de una comadrona y él hacía lo propio con ese otro germen de vida que es el pensamiento. Sócrates ya nació Sócrates. No tuvo que despertar al amor ni a la curiosidad que ya llevaba consigo. De hecho, para él y para cualquiera el interés surge de donde ya hay una provisión de interés, no del amor ni de la curiosidad «cero». En Sócrates no hay razón pura; ni, en el otro extremo, *tabula rasa* empirista, una razón-esponja dispuesta a absorberlo todo de la experiencia, incluso la idea de sí misma. Sócrates no es el defensor de una u otra verdad, sino de la investigación de la verdad: es un filósofo. Y como filósofo nace ya con el espíritu de investigación en sus entrañas.

La actividad racional de Sócrates es un fenómeno vital y vitalicio: si por algo lucha no es por hacer crecer el espíritu de investigación, que ya tiene, sino por evitar que se debilite o muera. Su mente no es ni cognitiva ni perceptiva sin más. Es *inclusiva* de ambas cosas. Conserva lúcida la razón en la medida que mantiene vivo su eros, la tentación de acercarse a los hombres y la curiosidad por saber de sus asuntos propios. Con Sócrates descubrimos que pensar no es jamás nada obvio ni rutinario. Pensar, y su retoque, el razonamiento, requieren un acto deseoso y creador, lo mismo que los grandes inventos de la cultura—desde el plano horizontal a la escalera, desde el signo en el muro a la geometría euclidiana, por ejemplo—no estaban antes en la naturaleza y han tenido que afluir de una mente buscadora, erótica, como la que dispone

Sócrates desde el principio. El mejor testimonio de esta personalidad son los diálogos platónicos. Pero da cuenta también de la vital manera de ser socrática el hecho de que otros que le conocieron coincidan en que era un personaje excéntrico. Así se recoge de la parodia de Aristófanes en *Las nubes*, de la imagen de sabio polifacético en los *Recuerdos* de Jenofonte, y de las varias ocasiones en que el mismo Platón—especialmente en *El banquete*—describe a su maestro con la mirada perdida y en silencio, absorto de improviso ante alguno de sus descubrimientos. Es la excentricidad que vemos por los ojos al contemplar hoy en el British Museum la estatuilla de mármol blanco que representa a nuestro filósofo. Unos labios llenos, una mirada frontal y penetrante, y todo en el conjunto de un rostro llamativamente asimétrico, que refleja a un personaje dispuesto a hablar de un momento a otro. Los atenienses de entonces debieron percibir un gesto muy singular en el Sócrates de carne y hueso, el que salía a su encuentro para interrogarles y les miraba unos segundos a los ojos antes de dar la réplica a sus respuestas.

En el mito griego de Eros y *Psykhé* una y otra divinidad se necesitan mutuamente. Son amantes, no antagonistas extraños. El alma quiere rivalizar en esa pareja con la belleza del amor, y éste, a su vez, quiere dar al final una lección al orgullo de aquélla. Ambas son figuras del deseo, como la tentación y la curiosidad socráticas, formas de búsqueda complementarias. El amor al saber, la filosofía, nace con el deseo; le hemos de presuponer un interés, la curiosidad, que en Sócrates tiene su arranque en el atractivo por las formas jóvenes y bellas. Todo ello conduce a concluir que el filósofo enseña el saber, o por lo menos la manera de hacer buen uso de él, pero no enseña el amor mismo al saber, que, como amor, se tiene o no se tiene: no se «despierta». Esta es quizás la única y verdadera paradoja socrática: que Sócrates llama a la filosofía, la cual, como amor, tiene que fracasar frente a los que no tienen el interés, el amor suficiente para acercarse,



con el filósofo, al saber. Sócrates no logra convencer casi nunca con sus argumentos, en especial a los sofistas, aquellos que no enseñan por amor. Buscará por ello a los jóvenes, es decir, a los que están aún en la edad de la tentación y la curiosidad, y bien se sabe que Sócrates fue condenado por pervertir precisamente a los jóvenes, no a otros. Ya entonces se vio que la filosofía podía resultar mucho más intimidante en la cabeza de ellos, los enamorados, que entre los adultos en la «edad de la razón», de los que el pensador descreyó siempre, por inasequibles en el fondo al amor.

La curiosidad que mueve al filósofo es la misma, en clave socrática, que mueve al científico. En ambos, si es que en lo fundamental son distintos, hay un deseo de conocimiento y éste es un deseo que goza intelectualmente de sí mismo. No obstante, Sócrates se dedicó a la filosofía, no a la ciencia como la entendemos hoy. ¿Por qué no continuó su interés juvenil por la física, si contó, además, con la magnífica posibilidad de estudiar con su admirado Anaxágoras? Pudo estar tan impresionado por el cosmos como por el hombre y sus problemas, todo un microcosmos. Pero se dedicó a este último, quizás porque el hombre, a diferencia de la naturaleza exterior, estaba aún—como lo está—por descubrir y determinar. Y aun del hombre le interesa más el para qué de sus obras y cuitas que el qué y el porqué de su existencia natural. Más todavía: Sócrates se resiste a conectar una dimensión con la otra, la ética con la biología o la cosmología, si cabe. La «realidad» común entre el orden físico y el moral es sólo, como hemos visto, formal: la medida. ¿Por qué esa ignorancia de la *phýsis* en una Atenas, por lo demás, tan conocedora de las ciencias de la naturaleza y obsequiada cada noche con el espectáculo de un cielo incomparablemente más claro y hermoso que el de nuestras grandes ciudades polucionadas?

La única respuesta que podemos presumir hace de nuevo un homenaje a la vastedad del ser humano. El cosmos es lo

infinitamente grande; además, es incontrolable y ciego. La virtud humana es, sin embargo, lo infinitamente pequeño y frágil, aunque posee la maravilla de ver y poder estar pendiente a la vez del espectáculo de ambos infinitos. En lo esencial, una y otra realidad son *asýmmetron* entre sí: no se pueden homologar ni, a ciencia cierta, comparar siquiera. Así, cuanto más conocemos del cosmos y del hombre, más sabemos que el primero seguirá su curso al margen de nosotros y que el hombre, por tanto, como descubre Sócrates, es lo que más debe importar al hombre.

## BIBLIOGRAFÍA

## I. TESTIMONIOS

Reunidos y clasificados en G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum reliquiae* (Nápoles: Bibliopolis, 1990), 4 vols.

Los testimonios más destacados son los siguientes:

ARISTÓFANES, *Las nubes* (Madrid: Alianza, 1987).

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates* (Barcelona: Planeta-De Agostini, 1995).

PLATÓN, a) Diálogos apologéticos: *Apología de Sócrates, Critón*.

b) Diálogos elénticos (sobre el carácter y método socráticos): *Laques, Lisis, Cármides, Hippias menor, Alcibíades, Eutifrón, Ión, Protágoras*.

c) Diálogos de síntesis socrático-platónica: *Hippias mayor, Eutidemo, Menéxeno, Menón, Gorgias, República* (Libro I).

d) Ediciones y traducciones de los diálogos socráticos:  
—*Platonis opera*, J. Burnet ed., 6 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1899-1908). Texto griego; sucesivas reimpresiones.

—Edición española: *Diálogos* (Madrid: Gredos, 1982 ss.), en diversos volúmenes y reimpresiones. Acreditada versión catalana, en texto bilingüe: *Diàlegs* (Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1924-1997), varios volúmenes.

—Edición francesa: *Oeuvres complètes* (París: Les Belles Lettres, 1920-1964).

—Edición inglesa: *Plato*, en The Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard U.P., 1914-1935). Ambas en varios volúmenes y diversas reediciones.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos* (Esplugues de Llobregat: Orbis, 1985), II, § 18-47.

## II. BIBLIOGRAFÍAS

KIRAHAN, R. D., *Plato and Socrates: A comprehensive bibliography, 1958-1973* (Nueva York: Garland, 1978).

NAVIA, L. E., E. L. KATZ, *Socrates: An annotated bibliography* (Nueva York: Garland Press, 1988).

## III. ESTUDIOS

ALLEN, R. E., *Socrates and legal obligation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980).

ALON, I., *Socrates in Mediaeval Arabic literature* (Leiden: Brill Press, 1991).

—, *Socrates Arabus: Life and teachings* (The Hebrew University of Jerusalem, 1995).

ARENDT, H., *La vida del espíritu* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984).

BECKMAN, J., *The religious dimension of Socrates thought* (Waterloo: W. Laurier U. P., 1979).

BENSON, H. H., ed., *Essays on the philosophy of Socrates* (Oxford: Oxford U. P., 1992).

BLUM, A. F., *Socrates. The original and its images* (Londres: Routledge, 1978).

BÖHME, G., *Der Typ Sokrates* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988).

BOUTROUX, E., *Leçons sur Socrate* (París: Ed. Universitaires, 1989).

- BRICKHOUSE, T. C., N. D. SMITH, *Socrates on trial* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- , *Plato's Socrates* (Oxford: Oxford U. P., 1994).
- BRUN, J., *Socrates* (París: P.U.F., 1969).
- BURNET, J., *Greek Philosophy: Thales to Plato* (Londres: Macmillan, 1962).
- CORNFORD, F. M., *Antes y después de Sócrates* (Barcelona: Ariel, 1980).
- DILMAN, I., *Morality and the inner life: A study in Plato's Gorgias* (Londres: Macmillan, 1979).
- EHRENBERG, V., *From Solon to Socrates* (Londres: Methuen, 1973).
- FERGUSON, J., *Socrates: A source book* (Londres: Macmillan, 1970).
- FESTUGIÈRE, A. J., *Socrate* (París: Du Cerf, 1977).
- FINLEY, M. I., *Aspectos de la antigüedad* (Barcelona: Ariel, 1975).
- FONTENROSE, J., *The Delphic oracle* (Berkeley: University of California Press, 1978).
- GARIN, E., *A scuola con Socrate* (Florenzia: La Nuova Italia, 1993).
- GIANNANTONI, G., *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates* (Madrid: Doncel, 1972).
- GIL, L., *La «therapeia»: La medicina popular en el mundo clásico* (Madrid: Guadarrama, 1969).
- GODEL, R., *Socrate et Diotime* (París: Les Belles Lettres, 1955).
- GOMEZ-LOBO, A., *The foundations of Socratic ethics* (Indianapolis: Hackett, 1994).
- GOWER, B. S., N. C. STOKES, *Socratic questions: New essays on the philosophy of Socrates and its significance* (Londres: Macmillan, 1992).
- GUARDINI, R., *La muerte de Sócrates* (Buenos Aires: Emecé, 1960).
- GULLEY, N., *The philosophy of Socrates* (Londres: Macmillan, 1968).

- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega* (Madrid: Gredos, 1990), vol. IV.
- , *Socrates* (Londres: Cambridge U. P., 1971).
- HUMBERT, J., *Socrate et les petits socratiques* (París: P.U.F., 1967).
- IRWIN, TH., *Plato's ethics* (Oxford: Oxford U. P., 1995).
- JAEGER, W., *Paideia* (México: F.C.E., 1981).
- JASPERS, K., *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús* (Madrid: Tecnos, 1993).
- KAHN, CH. K., *Plato and the Socratic dialogue* (Londres: Cambridge U. P., 1996).
- KESSLER, H., ed., *Sokrates. Gestalt und Idee* (Baden-Baden: Die Graue Ed., 1993).
- , *Sokrates. Geschichte. Legende. Spiegelungen* (Baden-Baden: Die Graue Ed., 1995).
- KIERKEGAARD, S., *Über den Begriff der Ironie* (Düsseldorf: E. Diederichs Verlag, 1961).
- KRAUT, R., *Socrates and the State* (Nueva Jersey: Princeton U. P., 1984).
- , ed., *The Cambridge companion to Plato* (Londres: Cambridge U. P., 1992).
- LABRIOLA, A., *La dottrina di Socrate* (Milán: Feltrinelli, 1961).
- LESKY, A., *Historia de la literatura griega* (Madrid: Gredos, 1976).
- LEVIN, R., *The question of Socrates* (Nueva York: Harcourt, 1961).
- LLEDÓ, E., «Introducción general», en Platón, *Diálogos*, I (Madrid: Gredos, 1982).
- MAGALHAES-VILHENA, V., *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon* (París: P.U.F., 1952).
- MARA, G. M., *Socrates' discursive democracy: «Logos» and «ergon» in Platonic political philosophy* (Nueva York: State of New York U. P., 1997).
- MASON, C., *Socrates, the man who dared to ask* (Boston: The Beacon Press, 1953).

- MCPHERRAN, M. L., *The religion of Socrates* (Filadelfia: Pennsylvania U. P., 1996).
- MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1969).
- , *Sócrates* (Buenos Aires: Eudeba, 1981).
- MONTUORI, M., *Socrates: Physiology of a myth* (Amsterdam: Gieben, 1981).
- , *Socrates: An approach* (Amsterdam: Gieben, 1988).
- , *The Socratic problem. The history. The solutions* (Amsterdam: Gieben, 1992).
- NAVIA, L. E., *Socrates: The man and his philosophy* (Lanham: University Press of America, 1985).
- , *The Socratic presence: A study of the sources* (Nueva York: Garland, 1993).
- NICHOLS, M. P., *Socrates and the political community* (Albany: Suny Press, 1987).
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 1988).
- NOZICK, R., *Socratic puzzles* (Cambridge: Harvard U. P., 1997).
- NUSSBAUM, M., *The fragility of goodness* (Londres: Cambridge U. P., 1986).
- , «Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom», *Yale Classical Studies*, 26: 43-97, 1980.
- O'BRIEN, J., *The Socratic paradoxes and the Greek mind* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967).
- OSBORN, E. B., *Socrates and his friends* (Londres: Hodder & Stoughton, s/d).
- PATZER, A., ed., *Der historische Sokrates* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buch, 1987).
- PEARSON, L., *Popular ethics in ancient Greece* (Stanford: Stanford U. P., 1966).
- PHILLIPSON, C., *The trial of Socrates* (Londres: Stevens and Sons, 1928).
- REEVE, C. D. C., *Socrates in the Apology* (Indianapolis: Hackett, 1989).



- ROBERTS, J. W., *City of Socrates: An introduction to classical Athens* (Londres: Routledge, 1984).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense* (Madrid: Alianza, 1985).
- ROWE, CH., *Introducción a la ética griega* (México: F.C.E., 1979).
- SANTAS, G., *Socrates: Philosophy in Plato's early dialogues* (Londres: Routledge, 1979).
- SAXONHOUSE, A. W., *Fear of diversity: The birth of political science in ancient Greek thought* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).
- SEESKIN, K., *Dialogue and discovery: A study in Socratic method* (Nueva York: State of New York U. P., 1987).
- STOKES, M. C., *Plato's Socratic conversations* (Baltimore: Johns Hopkins U. P., 1986).
- STONE, I. F., *El juicio de Sócrates* (Madrid: Mondadori, 1988).
- STRAUSS, L., *Xenophon's Socrates* (Ithaca: Cornell U. P., 1972).
- , *Socrates and Aristofanes* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).
- TAYLOR, A. E., *El pensamiento de Sócrates* (México: F.C.E., 1993).
- TELOH, H., *Socratic education in Plato's early dialogues* (Notre Dame: Notre Dame U. P., 1986).
- TOVAR, A., *Vida de Sócrates* (Madrid: Revista de Occidente, 1966).
- TURLINGTON, B., *Socrates, the father of Western philosophy* (Nueva York: Watts, 1969).
- VANDER WAERDT, P. A., ed., *The Socratic movement* (Ithaca: Cornell U. P., 1984).
- VLASTOS, G., *Socrates, ironist and moral philosopher* (Ithaca: Cornell U. P., 1991).
- , *Socratic studies* (Londres: Cambridge U. P., 1994).
- , ed., *The philosophy of Socrates* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980).
- WEST, T. G., *Plato's Apology of Socrates* (Ithaca: Cornell U. P., 1979).

- WILSON, P. C., *The living Socrates: The man who dared to question* (Owings Mills: Stemmer House, 1975).
- WOLF, F., *Socrates* (París: P.U.F., 1987).
- ZELLER, E., *Socrates and the Socratic schools* (Londres: Longmans, 1885).
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1981).

## ÍNDICE DE CONCEPTOS

111-112  
113-114  
115-116  
117-118  
119-120  
121-122  
123-124  
125-126  
127-128  
129-130  
131-132  
133-134  
135-136  
137-138  
139-140  
141-142  
143-144  
145-146  
147-148  
149-150  
151-152  
153-154  
155-156  
157-158  
159-160  
161-162  
163-164  
165-166  
167-168  
169-170  
171-172  
173-174  
175-176  
177-178  
179-180  
181-182  
183-184  
185-186  
187-188  
189-190  
191-192  
193-194  
195-196  
197-198  
199-200  
201-202  
203-204  
205-206  
207-208  
209-210  
211-212  
213-214  
215-216  
217-218  
219-220  
221-222  
223-224  
225-226  
227-228  
229-230  
231-232  
233-234  
235-236  
237-238  
239-240  
241-242  
243-244  
245-246  
247-248  
249-250  
251-252  
253-254  
255-256  
257-258  
259-260  
261-262  
263-264  
265-266  
267-268  
269-270  
271-272  
273-274  
275-276  
277-278  
279-280  
281-282  
283-284  
285-286  
287-288  
289-290  
291-292  
293-294  
295-296  
297-298  
299-300  
301-302  
303-304  
305-306  
307-308  
309-310  
311-312  
313-314  
315-316  
317-318  
319-320  
321-322  
323-324  
325-326  
327-328  
329-330  
331-332  
333-334  
335-336  
337-338  
339-340  
341-342  
343-344  
345-346  
347-348  
349-350  
351-352  
353-354  
355-356  
357-358  
359-360  
361-362  
363-364  
365-366  
367-368  
369-370  
371-372  
373-374  
375-376  
377-378  
379-380  
381-382  
383-384  
385-386  
387-388  
389-390  
391-392  
393-394  
395-396  
397-398  
399-400  
401-402  
403-404  
405-406  
407-408  
409-410  
411-412  
413-414  
415-416  
417-418  
419-420  
421-422  
423-424  
425-426  
427-428  
429-430  
431-432  
433-434  
435-436  
437-438  
439-440  
441-442  
443-444  
445-446  
447-448  
449-450  
451-452  
453-454  
455-456  
457-458  
459-460  
461-462  
463-464  
465-466  
467-468  
469-470  
471-472  
473-474  
475-476  
477-478  
479-480  
481-482  
483-484  
485-486  
487-488  
489-490  
491-492  
493-494  
495-496  
497-498  
499-500  
501-502  
503-504  
505-506  
507-508  
509-510  
511-512  
513-514  
515-516  
517-518  
519-520  
521-522  
523-524  
525-526  
527-528  
529-530  
531-532  
533-534  
535-536  
537-538  
539-540  
541-542  
543-544  
545-546  
547-548  
549-550  
551-552  
553-554  
555-556  
557-558  
559-560  
561-562  
563-564  
565-566  
567-568  
569-570  
571-572  
573-574  
575-576  
577-578  
579-580  
581-582  
583-584  
585-586  
587-588  
589-590  
591-592  
593-594  
595-596  
597-598  
599-600  
601-602  
603-604  
605-606  
607-608  
609-610  
611-612  
613-614  
615-616  
617-618  
619-620  
621-622  
623-624  
625-626  
627-628  
629-630  
631-632  
633-634  
635-636  
637-638  
639-640  
641-642  
643-644  
645-646  
647-648  
649-650  
651-652  
653-654  
655-656  
657-658  
659-660  
661-662  
663-664  
665-666  
667-668  
669-670  
671-672  
673-674  
675-676  
677-678  
679-680  
681-682  
683-684  
685-686  
687-688  
689-690  
691-692  
693-694  
695-696  
697-698  
699-700  
701-702  
703-704  
705-706  
707-708  
709-710  
711-712  
713-714  
715-716  
717-718  
719-720  
721-722  
723-724  
725-726  
727-728  
729-730  
731-732  
733-734  
735-736  
737-738  
739-740  
741-742  
743-744  
745-746  
747-748  
749-750  
751-752  
753-754  
755-756  
757-758  
759-760  
761-762  
763-764  
765-766  
767-768  
769-770  
771-772  
773-774  
775-776  
777-778  
779-780  
781-782  
783-784  
785-786  
787-788  
789-790  
791-792  
793-794  
795-796  
797-798  
799-800  
801-802  
803-804  
805-806  
807-808  
809-810  
811-812  
813-814  
815-816  
817-818  
819-820  
821-822  
823-824  
825-826  
827-828  
829-830  
831-832  
833-834  
835-836  
837-838  
839-840  
841-842  
843-844  
845-846  
847-848  
849-850  
851-852  
853-854  
855-856  
857-858  
859-860  
861-862  
863-864  
865-866  
867-868  
869-870  
871-872  
873-874  
875-876  
877-878  
879-880  
881-882  
883-884  
885-886  
887-888  
889-890  
891-892  
893-894  
895-896  
897-898  
899-900  
901-902  
903-904  
905-906  
907-908  
909-910  
911-912  
913-914  
915-916  
917-918  
919-920  
921-922  
923-924  
925-926  
927-928  
929-930  
931-932  
933-934  
935-936  
937-938  
939-940  
941-942  
943-944  
945-946  
947-948  
949-950  
951-952  
953-954  
955-956  
957-958  
959-960  
961-962  
963-964  
965-966  
967-968  
969-970  
971-972  
973-974  
975-976  
977-978  
979-980  
981-982  
983-984  
985-986  
987-988  
989-990  
991-992  
993-994  
995-996  
997-998  
999-1000

alma, 63-69  
amistad, 25, 119-121  
análisis, 42-43  
Apolo, 51-55, 67, 77-78, 91  
autoconocimiento, 55-59, 68, 75,  
89  
autodominio, 71-78

bien, 50, 60, 81-84

ciencia, 33-34, 40-41, 48-49, 60-  
61, 124-125  
ciudad multicultural, 17-19, 42,  
46  
ciudadanía, 99-100, 103-104, 110-  
111  
conocimiento, 50, 56-58, 62, 68,  
79-83, 89, 116-117  
contradicción, 43-44, 70-71, 91-  
94, 102-103, 109  
cuidado de uno mismo, 64-70, 75,  
119  
curiosidad, 120-124

daimon, 73-78, 98, 110  
definición, 39-41, 48-49  
democracia, 104-105  
demostración, 44-45  
desobediencia política, 106-115

dialéctica, 37-45  
diálogo, 22-28, 36-37, 74, 100,  
114-115  
Dioniso, 53-54

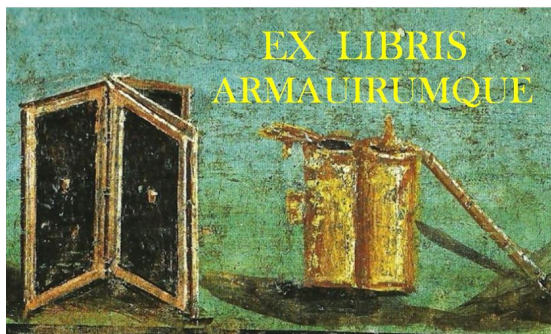
enseñanza, 24, 31, 71-72, 97, 103  
Eros, 116-125  
ética, 32, 34-37, 39, 46-47, 51, 56,  
71, 79, 99  
ética intercultural, 42, 75, 93, 99  
examen, 68-70

felicidad, 34, 41, 60, 65, 73, 94-96,  
101  
filosofía, 23-24, 32, 120  
filosofía intercultural, 20-21, 28

identidad personal, 49-50, 57-58,  
64, 66  
ignorancia, 30-33, 52, 73, 79-80,  
101  
inducción, 38  
inquietud, 67-70  
intelectualismo, 85-87, 117-119  
intemperancia, 82-83  
interrogación, 43-45  
investigación, 33-34, 46, 120  
ironía, 27, 32-33, 119

# ÍNDICE DE CONCEPTOS

- justicia, 87-96
- mal, 79-82, 85, 90-92, 97
- medida, 61
- medida, 58-60, 73, 77
- nobleza, 55, 59, 72-73
- obligación política, 110-113
- orden, 60-61, 99
- pensamiento, 23-24, 26, 79-80, 85, 101-102
- perplejidad, 44-45, 74
- política, 97-105, 109, 114-115
- razón, 27, 36, 44-45, 48-50, 53-54, 74, 78, 109-110, 122
- refutación, 43
- religión, 76-78
- saber, 19-20, 29, 32-34, 38, 41, 46-47, 52, 55, 59, 71, 74, 83-84, 116
- saber práctico, 79-86, 97, 114-115
- salud, 60-66
- tópico, 37-39
- utilidad, 83, 89-90, 92
- verdad, 32-36, 42, 45, 48, 100, 109
- vida buena, 49-51, 56, 63-64, 94
- vida examinada, 68-71, 100-102
- virtud, 46-54, 56, 59-62, 67-68, 79-80, 94-96



ESTA EDICIÓN DE  
*Sócrates: El saber como ética,*  
DE NORBERT BILBENY, COMPUESTA  
EN TIPOS JANSÓN POR VÍCTOR IGUAL, S. L.,  
TERMINÓSE DE IMPRIMIR, EN CAPELLADES,  
EN LOS PRIMEROS DÍAS DE JUNIO DE MCMXCVIII.